هذا شرح تجريد العقائد

للامام الهمام الفاضل العلامة المحقق الطوسي قدس سره القدسي للعالم اللبيب الفاضل الاديب الشهير بالقوشجي



بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر ينزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى ونسيم الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقبه ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومبنى قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقويها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واغزرها يرغب فيه ويفرح عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق الماهيات استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرى فمنه الاطلاع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الحق والدين **محمد** بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يات بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكنها لا شايقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيها التحريرية يبدو وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار

تداولته

تداولته ايدى النظار وسابقت فى ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء
وجهوا انظارهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم
الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة فى كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذى صنفه العالم الربانى والحبر الصمدانى مولانا شمس
الحق والملة والدين محمد الاصفهانى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه قد بذل طاقته وحام حول مقاصده
وبذل وسعه وجال فى ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليعمل ارباب
البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا على الشريف
الجرجانى تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشى تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات
ذائقة شائقة تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق وينحدر من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان
كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها محالا
فوائد محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفائس تحت الحجب مستورة وغرائب ستائر
فى خمار الغيب مخفوته بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه
كتاب غريب فى صنعه عجيب فى وضعه يضاهى الالغاز لغاية ايجازه ويحاكى الاعجاز فى اظهار المقصود وابرازه لا
ينكشف معناه الا للاوحدى من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعى من الاذكياء وانى بعد ان صرفت فى
الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمرى ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهرى فما من كتاب
فى هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما من صحيفة مزبورة فى هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابت نفسى
ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع فى خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا
يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف المخفية
وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد استنبطتها بفكرى القاصر
وخاطرى الفاتر فتصديت بما عنيت وجهدت لما قصدت بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املالا
ولا مختصرا فيخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط للموجز
وحل للملغز وتقييد لمرسله وتحصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا من يمن
دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله فى العالم باسط مهاد العدل والانصاف
هادم اساس الجور والاعتساف رافع لواء الولاية فى الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجد
فى اعلاء سرادق الامن والامان المتمثل بقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان
ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار معدلته ولغصنا الحيران مورقة بسحائب مرحمته اعنة عنايته
نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مبانى الشرع الشريف مصروفة قد اتصف من الاخلاق
بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العليا محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع

ستائر اثاره

امال الاماجد والاماثل **شعر** هو الملك المنصور باوداية سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به

الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى باداه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوئه متكامل

فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بهجته فهو في طلع من الامال منضود

ومن تخلى بمودته فهو في ظل من النعيم المقيم ممدود بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه

مرصص في جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من

الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرم منظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع و

جعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد

الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية

الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال

امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد

انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل

التفضيل هيهنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه فلا يجب المطابقة لمن هو له افرادا او جمعا ويحتمل بناء على مذهبه

ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على جمعا بل اسما مجردا معطوفا على سيد انبيائه

ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلى الله عليه وسلم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و

ترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى

عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما

كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل بادراكها

العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم

وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة

او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثانى في الجوهر والعرض الثالث في

اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر

والعرض لما او ردكلا مما يختص بواحد منها في باب احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود

والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال

العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك عدهما في مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة

لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى

لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا

منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

٥

فلانه الامكان فقد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما ثانيا

فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما بقي من ان معنى الفاعل

والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا

متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود فيتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر وثانيا لانا لا نسلم ان

معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله و

تحديدهما بالثابت العين والمنفي نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما ولعل تحريره ان مفهوم

الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة

فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود

اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفهما

بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود

المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديد

به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا بالاطلاق

اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمال في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف

كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فقوله الحساس مثلا

يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة

فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس

اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز

تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك

بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق

بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب

بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق

بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار عن مفهوم ماخذ

اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ليقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على

التدريج فان قيل ما المتحرك فاجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج

لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه

اخر فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان

الذي علم بوجه الضحك مثلا وانما يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة

كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود

بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار بعينه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر
اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ
ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة
حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح
فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة
فان لم يوجد او ورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود
بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف
كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف
عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد
ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم
بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك تم بل نمنع كونه متصورا
ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا
او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على
تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية و
الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط
والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لم
ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب تلك الوجود لانا نقول على هذا يكون
الزائد جزءه وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف
على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فيجب
ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور
الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا
التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا
بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم
ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول وحاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل
ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردتم ان جميع هذه التصورات بالكنه

ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت بعد من الكلام
الا فيه وبداهة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم
بداهته اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة
لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا
منتزعا سواء ضم اليه البسيط
اولا ملا علا ل

قوله وطبيعة
ذلك المنتزع
الخ قلنا هذا
لا يدل على حصول
كنهه لجواز ان يكون
ذلك الامر حاصلا
في الاذهان بامر
يساويه لا بكنهه فلا بد
لنفي ذلك من دليل

قوله وتلك الاجزاء
معروضاته كون تلك الا
جزاء معروضات الوجود
بناء على ان الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فذكره
استظهارا لان غاية الامر على
تقدير ان يكون الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك
الاجزاء معروضاته فيكون التركيب
في معروضه وان لم يكن ذلك الامر
الهيئة بل امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء
معروضات له فاما ان يكون ذلك الامر
معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو
في مرتبة هذا الشق في الفساد وكذا اذا
كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين
لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون
هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه لا عارضه
بل في امر اجنبي عنه فيكون الخلف
الخشن ما قال

بديهي

بديهي فتم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردتم انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه

واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردتم انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه

نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه

لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار

انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم و

ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل

واحد واحد فعرض له انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها

يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا ثم بل

يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف

بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بها تفصيلا لا يقال

تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بالضرورة بالتفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة

الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد

يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا نلتفت ايضا الى كيفية

حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها

فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال الفكر مما يشتبه ويتردد الذهن مع الجزم

بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا

بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن

جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقادنا بكونه ممكنا الى

اعتقادنا بكونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل

الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود

علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل

هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي

بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم نجزم بالحصر بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا

بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل

له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول في المثال المذكور

يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و

يساق الكلام الى قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص

فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد

اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

ثم يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك

الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم اذ كان

الوجود موجودا في الواقع وقد عرفت انه لا يلزم

من التردد ولا هو واقع في الوجود فانه

وان وجه بانه يلزم ان يكون

الوجود قابلا للا

شتراك بين

نفسه وغيره

فالجواب تتغاير

الاعتبارين كما

في سائر المفهومات

العامة ومنه يعلم

الجواب اذا اورد

على الوجود المطلق

قوله ويمكن ان يجاب عنه

ما ذكره المحشي قدس

سره حيث قال لو سلم

ان السلب مفهوم واحد لا

تعدد فيه اصلا لا نسلم لا

يتعالى المقصود به ضرورة ان

رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم

يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر

العقلي

قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين

مفهومين اقول فيه بحث هو ان العدم

نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء

فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي
هو ما الوجدان النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا لا يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدم الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده
الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا
بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون الفساد اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم
العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم
واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل
المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير
لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض
والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده
اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقرير بدلته
بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي
هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في
امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع
فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني
ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم
مفهوم واحد ومعدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود الى الواجب والى
الممكن وقولنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد
من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فنغاير هذا المفهوم المشترك للماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها

او نفيرا او ثبوت غيرا لما فالسلب الى مفهوم اضيف
فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود
فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك
لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم من
تعدد العدم تغاير السلوب
منه وانما يلزم الوجو
دات التي
اضيفت
اليها فتامل
تعرف ما اجمال
قوله والمقصود
انه لا يلزم الخ اقول
الغرض اشتراكه بين
جميع الوجودات و
ما ذكرنا من شمول المقسم
لاقسامه كاف في اثباته
ولا يضر عدم شموله لافراد
الممكن اذ ليس مطلوبا كيف
وهو لا يصدق عليها اصلا فان
وجه السؤال بانه يجوز ان يكون
الوجود مشتركا معنويا بالنسبة
الى وجود بعض افراد الجواهر ووجود
بعض افراد الاعراض دون وجود
البعض الاخر منها فيصح تقسيمه الى
وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض
خارج عن المقسم قلنا هذا لا يصح توجيها
لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افرادا
لقيد المقسم اعني الممكن بل هي مضافة الى افراد
قيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد للمقدمة القائلة
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز
ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هي شبهة على
حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليها الا بتكلف تام وهو
ان يجعل الاعم هنا بمعنى الاعم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراكه
الوجود بين وجودات ما و مع ذلك مندفعة بادنى عناية
وهو ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض
الى افرادها فيكون الاختصار على ذكر القسمين
سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع
في الكلام والقرينة عليه انه
لو لم يكن كذلك
لكان
تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا

ولا جزئها والّا اى وان لم يغاير لكان اما مهيتها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو
مفهوم واحد او جزئها وح لم ينحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزء للمهيات لكان جزء مشتركا فوجب امتيازها بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
لا بتاين يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء
اخر فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم تنتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا او الكثرة ولو كانت غير متناهية لابد
فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكف فى
تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية وشرط فى ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس عينا فى جميع المهيات وكذا ليس جزء فى الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا لها زائدا فى الجميع لاحتمال ان
يكون زائدا فى البعض ونفسا فى البعض او جزء واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض للمهية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى
العروض فينبغى ان يكون فى الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل
المقتضى هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا فى الجميع وهو عين المط لانا نقول المط هو زيادة الوجود
على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه
للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين فى المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى
الحصول فى الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هنالك
لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع على انه لم
يقم برهان على امتناع الاختلاف فى المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى مما ذكروه انه لو اختلف المهية او
الذاتى فى الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود
مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت
بل الحق انه عرضى لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المصنف
بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير المهية وصرح به هنا لعدم اثبات ان فى الوجود امرا
وراء المهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال سيجئ ان الوجود مشكك
فيكون عارضا لافراده التى هى وجودات خاصة وبه يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته
لانا نقول قد عرفنا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام فى اثبات ان ذلك الامر زائد
على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يتعين المعرفة فى دعوى زيادة الوجود على المهية كما يكون



هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان البديهة السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تميزها عن
المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية هستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف
بها ويحمل عليها وبيانه التصريح بهذا الوجه عن اوضح منه بان المدعي ليس الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا
فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في
الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا
ينفي عين الشيء وذاتيه او ثانيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن
الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لان بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا
الاستدلال صحيح ولكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في
الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فقد يكون كلاهما متعقلين لنا
فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل
هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها
اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان ثم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الوجودات
فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به
عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته
للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما
يتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وانتفائه ولو كان الوجود جزء لها لم يكن نسبتها
اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة
الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزئها وح لم يتوقف حمله على المهية
على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها و
الجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انهما انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا
كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء
تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي
لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و
تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح
لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد اسود والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

واذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض كانت الماهية ايضا كذلك ضرورة ان الماهية عين الاجزاء باسرها مجتمعة وكان ينبغي ان يقول اذ لم يكتف تعقل اجزائها الاولية بكنهها مجملا فتأمل

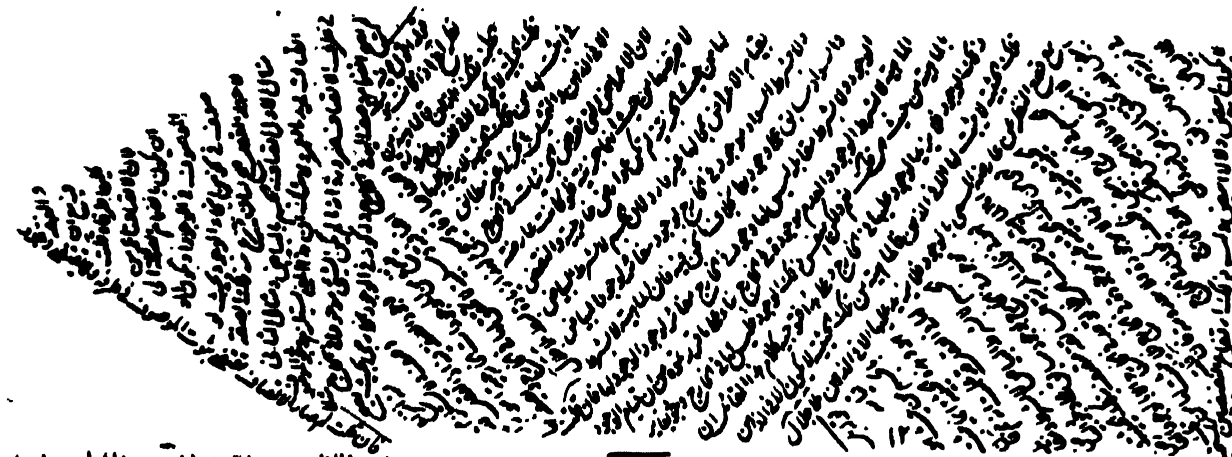
قوله اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد الخ اقول اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس الامر فقد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان على الافراد واذا اخذت معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة ممنوع عند الخصم فتأمل

السواد

السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس
تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فان
نقول الامكان هو ان لا تقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية
وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وان تغايرا قوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود
موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة
الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
وليس يدل عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على المهية لكان صفة
قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون المهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من
حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعرض
ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون المهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد بها ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية اما
ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون
المهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو المهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة

قوله
او وجودها
فالتوقف على نفسه
اللازم هو التسلسل لان
تحصيل [illegible] المقارنة لا
يستلزم التوقف [illegible] فالجواب
استحالة تحصيل [illegible] ذلك التحصيل
الى تحصيل مرة اخرى لا محالة

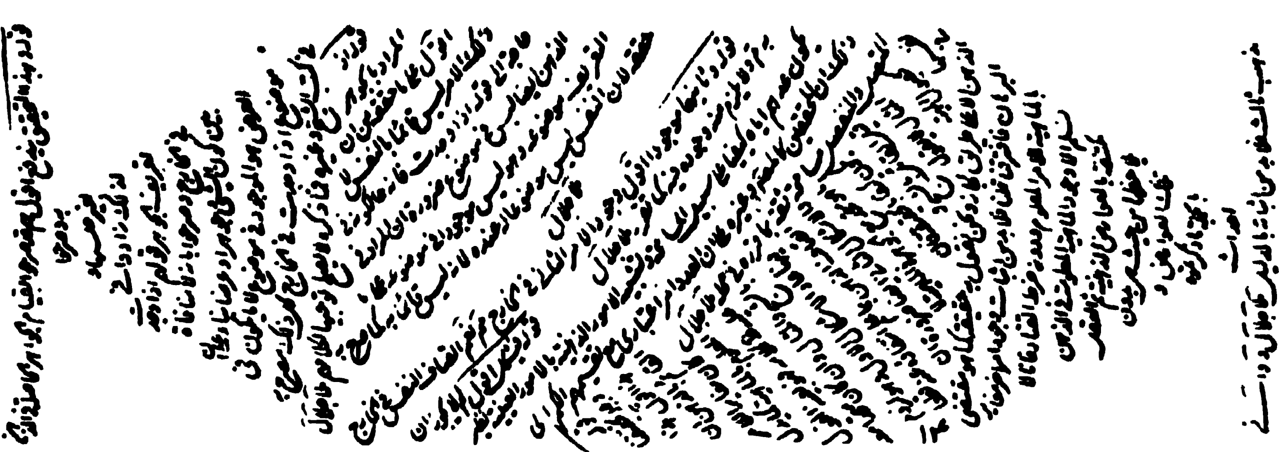




فزيادته عليها وقيامه بها في التعقل لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم
يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك
الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من
حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم زيادته على المهية في التعقل لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان
المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت
لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما
تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا
خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو و
هذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان للنار مثلا لها وجود به يظهر منها
احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب به عليها تلك الاثار والاحكام سواء
كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد
هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه
لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس موجودا في
الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان
ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة
عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات لعدم
تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص المدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى
الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرده بحسب نفس الامر سواء
كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع
ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول
ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس موجودا
في الخارج بط لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة بط او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا
الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في
الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان مبنى هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا
به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

ارتفاعهما بحسب نفس الامر فلا يجب مرتبة من المراتب
فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتأخر الذاتية
ليس بعضها في مرتبة الاخر وجودا ولا عدما وتحقيقه
المقام ان حيثية الاطلاق عن العوارض
انما يثبت في مرتبة سابقة
على ثبوت ذلك
العارض
لبس الماهية
في الخارج مرتبة
سابقة على مرتبة
وجودها لكن لها
في الخارج مرتبة سابقة
على مرتبة اتصافها
بالعوارض اي حيثية
يكون حيثية الاطلاق عن
الوجود والعدم ثابتا لها في
الخارج بخلاف حيثية الاطلاق
عن نفس البياض فليتامل
ملا جلال
قوله لا شبهة الخ اقول تصور
الوجود الخارجي بديهي وما ذكره
تنبيه ظاهره عليه انه ان اريد بالاثار
والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو
مبدء الاثار ومصدر الاحكام الاثار
والاحكام الخارجية يلزم الدور والا لم
يظهر فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدء
الاثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية
ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية متميزة
عن الماهية في الخارج بمعنى ان انتسابها اليها في
خارج الذهن ولا يعتبر فيها الوجود الخارجي فلا
دور وعلى ما في هذا الجواب من المناقشة ولا الى الجواب
بان معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني
لا يصير مبدء للتاثير في الغير فان عدم كون الماهية الموجودة
في الذهن فاعلا مطلقا ثم كيف وقد صرحوا بان وجود
الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية
الامر وتاثيره في امر موجود في الخارج محال ملا جلال

ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب جزءا في مفهومه واحترزوا بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها وسيرد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والوجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة المنتفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباهها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشيا
واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما هي صور واشباح في اللوازم
بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة او لا فعلى
الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا لماهية الحرارة فلا معنى لان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا اذ لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشيا انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
مخالف له في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها
موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع
البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناع هو حكم الخارجي لان منشأ الوجود الخارجي فعين الحرارة
يمتنع حصولها في الذهن لتضادها عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك وفيه
بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا
معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي



اذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم المهيات وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشئ فى المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه
وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعنى الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هى فى الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف
الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا بصورها واشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وجوهر وكلى اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى
الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال
الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه
ومثاله بالذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود فى الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصى الموجود فى الخارج
فهو ايضا جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى
الذهن فيشكل لان الموجود فى الخارج الذى هو علم جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل فى الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية فى العين بل الحصول ذهب طائفة الى
ان الموجود معنى قائم بالمهية يقتضى حصول المهية فى الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان
وجود المهية عبارة عن حصولها فى الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة
المهية فى الوجود على طريقة الحركة فى الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة فى الكيفيات لكن
حركة الشئ فى حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له فى كل ان
يعرض فى زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك فى الاين لا بد له فى كل ان من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك فى الكيف لا بد له فى كل ان من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا
القياس حال المتحرك فى الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتوارد
تبدل تلك الاحوال على شئ واحد بعينه فيكون متحركا فى تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التى يتحرك
فيها فما لا يتقوم المحل به ومنه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد
الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى من المهية وجود فان تحقق فى ذلك الآن بعينه وجود آخر

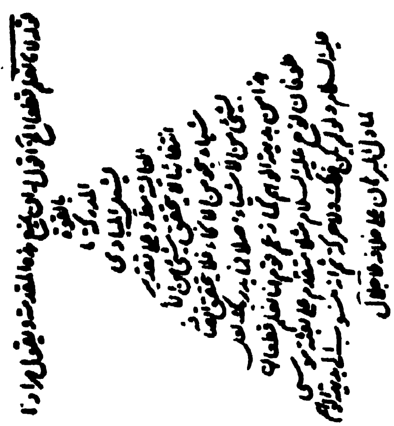
قوله فيه بحث الخ اقول لما تقرر ان الحركة فى المقولة يستلزم
ان يكون المتحرك فى كل ان يفرض فرد من افراد
المقولة التى يقع فيها الحركة لا يكون لها
قبله ولا بعده فلا محالة يكون تلك
الافراد موجودة
بالقوة كما
كما صرح به
الشفا بالجملة
لا بالفعل والا
لزم تتالى الآنات
وكون الامور
الغير المتناهية المحدودة
المترتبة محصورة
بين حاصرين فلو وقع
الحركة فى الوجود لزم كون
وجوده بالقوة فلا يكون
المتحرك باقيا بالفعل و
ممنوع فى الظهر انه لا يمكن للهيولى
الحركة فى الصورة واما جواز تبدل
الوجود دفعة كتبدل الصورة اعنى
دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام
ههنا فى نفسه بل المقصود ههنا نفى الحركة
فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما
اورده عليه فان قلت يلزم من هذا
ان لا يكون للمتحرك الاينى مكان بالفعل
ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو باطل
بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل
حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض و
الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو الكم به
لا عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا
يخ عن افراده بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل
البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ فى الشفا بعد ما
حقق ان لا حركة فى الجوهر لان المتحرك يكون لصورة
جوهرية بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان
هو الجوهر الذى كان قبله فهو حاصل موجود الى وقت
حصول الجوهر الثانى وان كان جوهرا غير
الذى منه واليه فيكون قد فسد
الجوهر الاول الى
الجوهر
الوسط وبينهما جوهران والكلام فيه كالكلام فى الجوهر الذى
فرض فيه الحركة ولا يلزم مثل هذا فى الحركة الاستحالية لان
الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة بالفعل
والصورة اذا وجدت حصلت نوعا
بالفعل فوجب ان يكون الجوهر
الذى بين الجوهرين امرا
بالفعل ليس بالقوة
ولا كذلك الا
عراض
التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع
بالفعل انتهى

اشتد

اشد من الاول وانيه منه لا بل لا بطاله من دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات هو ما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص هو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتحاول الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها ظنا على انه قد توضع في تلك الامثلة وقيل كانهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود وما تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لوجود اخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل هو الذات تشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة تستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنته ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان المهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعكس اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا

قوله
ويرد الخ اقول
لعل المراد بالضد الاخر
معروضه فلا يرد مناقشة هذه
المعنى نعم يرد ان الضد الاخر ليس معروضه
لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض لجميع
المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض للعدم
من حيث هو معدوم فان قيل كيف معدوم من كل حيثية فهو موجود
في الذهن او في الخارج فلا يتصف بشيء من
المعقولات بضاده اصلا والالاجتمع
الضدان فتقا بعد تسليم ما ذكر
من عدم اتصاف
المعقولات
بضده والاستلزم
ان لا يكون له
ضد لجواز ان يكون
له ضد لا يكون عارضا
لشيء فتامل فيه فانه
دقيق لا على ما لك

قوله واستدل على نفي
التماثل اقول لا يمكن ان
يستدل عليه بان المثل
لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض لجميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه
مثل ما يرد على الاول فلا تغفل



فيه بما وقع الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس موجودا فى الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت المهيات على وجهين احدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها و
المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء فى ان ثبوت المهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهى الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا فى
قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهنى اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهنى وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك
البارى ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لا
جتماع النقيضين وشريك البارى على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك البارى على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اى
حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب فى المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
البارى فى الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما
فى العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا الا ان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
راى المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى
وجه من السلب والايجاب ومن يعذر لك اللهم الا ان يقال ان ما فى العقل الفعال هو موافق لما اقتضته البديهة
او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هى
المراد بالواقع وما فى نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اى على وفقها فى السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون الضروريات مطلقا والحكم الذى يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

قوله فيلزم ثبوت الممتنع اقول هذا بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير المذكور فى القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما فى تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادى العالية فلا شك فى استحالته فتامل ملا جلال

قوله للنسبة الخارجية الخ المراد بالخارج ههنا الخارج عن شعور المدرك ولا يلزم عروضه جميع القوى المدركة ملا جلال

قوله مع انه لم يتصور اقول له ان يمنع ذلك ويقول بل يتصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصوره بخصوصيته كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يثبت بالبرهان ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما فى اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التى لا يخفى على من ذاق الحكمة ملا جلال

قوله الا ان كل واحد من العقلاء اقول هذا الكلام من قبيل ان يقول المشار اليه بانا جوهر ا مجرد لعقلا لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور كونه مجردا اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين او يقول كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التى لا يخفى شئ منها على من خاض فى تيار الحكمة ملا جلال

تطابقهما ولا تطابق بعضها والآفات ... بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة
الأولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى بانتفائه
بنقيض آعن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت بعد ذلك الحكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة
الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن
الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات
انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم
بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل
الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل بين هان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات
الصانع نعم لا يتم برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم
حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الموجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان
ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا
اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء
الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات فهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او

فان قلت هذا الاشكال مشترك الورود بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير في الذات ولا وجود الاتصاف عنه عندهم ايضا فلا وجه للتخصيص

في الوجود ولا شيئية وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف
في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب
ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها
متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله
متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين
الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل
الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة
بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة
اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم
مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال غير مقدور واما الثالث فلان
الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم

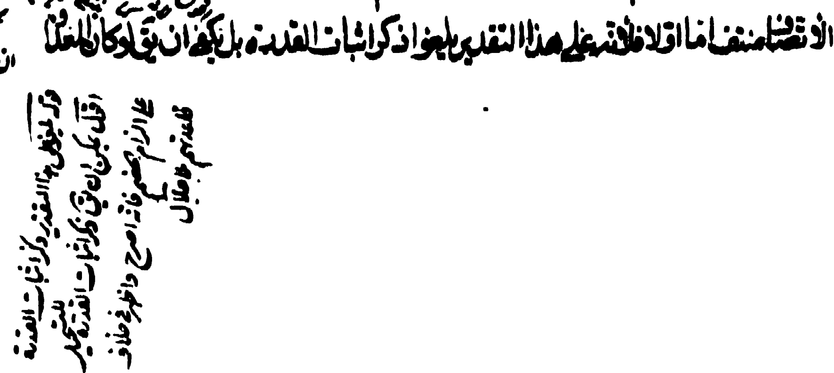
ذلك الحكم الا فرد على تقدير عدم قوة مدركة فقد فرا الجواب عنه وان قيل
بلزوم
التسلسل في الصور
الذهنية فلا بعد ان يقول انها تسلسل
في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال فلا بطلان

قوله ولا مخلص الا بالتشبث اقول وقع شك في اثبات الوجود
الذهني مع انا نعلم قطعا ان الموضوع اتصافا بمبدا المحمول في المشتقات
باحد الوجوه سواء كان لقيامه به او لكونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف

فكان ما ذكره غير تام كما لا يخفى على الفطن

كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان
الممتنع نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت بوجود
انت تعلم ما فيه فان دليلهم يقتضي كون ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل

ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فكيف له
الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام الى
تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا
لكانت متاخرة عن الوجود فيكون له في
الذهن لا محالة فلا بطلان
رحمه الله تعالى
الفقير



ثابتا لم يكن ثابتا ولا ثابتا واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدلال
بان يجعل قوله وانحصار الوجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الهيئات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدلال باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه ان النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انتفاء ضرورته واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد تميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان والصفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قوله
يمكن الاعتذار اقول
لانه قال بعد الاستدلال عليه
ذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته في
بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية تخ وحاصله انه
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية غير الاسلوب
تنبيها على ذلك التفاوت ... قوله ليس ثبوتيا بل
هو تخ اقول انت تعلم ان الثبوتي ههنا ما
امر تغيره ...
في مفهومه وانما
يخرج عنه

لما سياتى فى هذا الفصل بعينا وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية
فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا الثبوت للموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا
وهو يرادف الثبوت والعدم النفى واذ لا واسطة بين الثابت والمنفى ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود
والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضى ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا
لكان له وجود زايد على ماهيته لما مر فى بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما
والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود
المعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم
للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم انا عرضنا على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود
واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل الجواب
ان هذا الترديد فى هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان
تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هى مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة فى العقل اما الجزء
الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة
لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء
الثانى فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب
سلبه وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر فى الجزء الثانى لم يتصور اثبات
سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن
القضية المعقولة فلا يكون فى الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه
وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع فى هذه القضية هو
الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التى
هى مورد الايجاب والسلب انما هى بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود
للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك فى قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام فى قولنا
الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم مما لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات

قوله انا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود الخ اقول
لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما عرفت
الشارح فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه ...

العدم الوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة اذ
موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر واعتبار الفرق نظير
فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات
سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم تاخذها معدولة المحمول حتى تكون
قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين
المتغايرين فان المفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات تصدق على انفسها فتصدق
القضية الموجبة القايلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا تصدق على انفسها فتصدق السالبة القايلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص
ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة وهو بان يقال مثلا الوجود عدم او
الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة ثابتة لشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق ان الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني
لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في
الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يميزه
عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض و
ذلك كاف لان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

قوله
قلنا انما يمتنع
اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة
هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب امثال
فيه هذا ان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا تصدق على
انفسها واذا لم تصدق على انفسها صدق نقايضها
عليه مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق ان
المنع
اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصاف
الشيء بنقيضه فتامل
ملا جلال قوله فان
كل صفة اقول ما ذكره من اتصاف
الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا
ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك
ولا يلزم من الاتصاف بما يتصف
بنقيض الاتصاف بالنقيض لزم
كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه
بالسكون وغيره مما ليس حركة فالصواب
ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس
بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من
اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى
المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظهر
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بل هو اتصاف اشتقاقا بما يسلب عنه الجسم والخصم لا يدعي
استحالته مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف
فيلزم على نقد يرمدعاه ايضا وهو كون
الوجود لا موجودا ولا
معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فتدبر لا تخبط
ملا جلال

كم

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الآخر به للعلم الجسم من حيث ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما الى تقوم الموجود بالمعدوم
فهما الاموجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المص عنه بانه يجوز
قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد
ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة
جميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك
وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفات قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال الآخر حالان احدهما
الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى الحال الاخر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال
ويتميز عنها بالخصوصية فيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال
اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر
المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه
مشترك بعينه نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد عليه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول
ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقائق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك
وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما الاموجودان
ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فههنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود
تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير
كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك
اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال
حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاني
مفهوم يلزمنا ان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو كان احد
الامرين معدوما ما فتح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقومهما الذي هو معدوم كلا موجود بالمعدوم
وهو ايضا مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين
فانهم يجعلونها قد تجاوزت في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك يجوز وان يكون الحال مقوما للموجود
ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال
التي اثبتم الحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول
التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال
عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها
بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفهما

بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين معلومين
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غير
الاعم انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول لكم قد مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن استغناء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير تاثير
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامهم لا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بشيء منهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله

فانه

فاذا اثبت الصفة بذلك ومن اختلافهم في المكان وصفة الجسمية فذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والتزم ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد العلم باتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة فيها الوان معدومة فيلزم من القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر هذه الاحكام ولا يصدر الاثار
المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة ذاكرة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحها وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل [illegible]
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمتحركية للمتحرك بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد و
العرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان احوال هذه ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال العالمية
لا تكون الا بالحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ابا هاشم والكلام ههنا عليها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما
بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما
يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وقسيم العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا
فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور بدونه وقد يتقابلان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وهيهنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معًا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك المهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يضاف الى شيء بان يقال وجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او
خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان [illegible] العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق دفع لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وهذا لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين مع عروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما المستحيل اجتماعهما مع عروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

٢٥

لانها المراد بحيثهم معر واما ثالثا فلانه لوكان معنى قوله سيقلان معا ما ذكره منتهيهم لكان لفظ معا لغوا محضا

وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مقيد اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع

كافتقار ملكته لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما

التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب و

الايجاب اذا اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصيران مما بينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات

قابل للوجود فالمراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع فى

العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى

وقت اتصافه بالامر العدمى فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى

حين ما يؤخذ نوعيا اوجنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا الكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقال

لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس

فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتى اما البساطة فلانه لو كان له جزء

لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لانيا فى المعقولات بل يعرض لجميعها الكن عروضه

لجزئه محال لاستلزامه ان يكون الشئ عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان

من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد

استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام

ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات

اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما الجزئية

وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشئ الذى فرض جزء للوجود

معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم

لزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان

مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى الجزء وايضا فانا نلتزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه

فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء

غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه

لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذى فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه

كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر

الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب

اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان

الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول انه هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير

الوجود العارض للفرس مع اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود

ما سبق من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة الهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لها مع جنس لها ولو
سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها
وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا
القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات فان يكون
مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او
جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقع اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اى على افراده العارضة للماهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر و
على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
اقول لا يخفى ما فيه بعد ما سبق في تحقيق
الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزء من غيره مطلقا
لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزء منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات
الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اى ليس لها وجود
خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا
ثابت اى الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما ميزها الميت ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات
الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة
لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق ان الشيئية عبارة عن الوجود او عما
يلزمه معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج انما يليق في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست
بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا وثوان وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله
بل هي تعرض لخصوص الماهيات وتقلبنا نتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غيرا اى لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن
تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا
اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومثله اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا
ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود

قوله
سواء كانت
معقولات اول او ثوانى
اقول اذا قيد بقوله انه يجب
اى في الخارج كما هو مذهب الفضلاء وفهم
المص كما سبق تصريحه بها لحكم بان مفهوم الكلي ليس بموجود
ليس المعقولات الاول فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع اى الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على مذهبهم
واما المعقولات الثانية فليست موجودة
في الخارج فان الموجودات
موجودة في الخارج
[illegible]

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص

التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز

لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه ربما

بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور

المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها الا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال

ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة

في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان

التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني

حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز

لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان

موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون

موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا

للعقل حاضرا عنده فلهذا المصنف حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا

قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهية

متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس العدم

المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه ذا عرض لامر جزئي من جزئيات

مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي اياه لذلك الامر اذ المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف

ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا او

ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق

العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد

العدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه

العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان

اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني انه لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت

العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح

على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا

يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول

فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم

العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان

يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز

قوله

ثم ان هذا

العدم المضاف

اقول وانت خبير بان هذا

الحيثية التعليلية لا يجدي ههنا

ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا

يجوز اجتماع المتقابلين بعلتين مختلفتين وقد يقال ان العارض

للعدم هو حصة من العدم مخصصة به تخصص العارض

بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم

والمقابل له هو عموم العدم الذي يخصصه بالعدم سابق على العروض

الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع

النظر عن خصوصيته

القيد نوع منه ومن حيث انه

رفع العدم مقابل له فالمنظور اليه في

الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار

الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بنفسه انه

من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان

المؤثر هناك للنفس من حيث ان له ملكة

المعالجة والمتأثر هو من حيث انه

قابل للعلاج فهناك

بيان بالاعتبار

وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حضر عنده مجرد عالم

في الذهن

في الذهن مبنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي فاني والا سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا فما اخذ الشيخ في هذه الدعوى فيه بين نشأ الاشتباه من الغفول عنها احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس ببرهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليها برهان اني مأخوذ من مسبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت معرض لان يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده اليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف الجسم وان كان جزء من ذي المؤلف هو المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيجب ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح فى ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر فى الاشارات بهذه العبارة اعلم انه لا سواء قولك او الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولك انه وجود علة او معلول لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر فى الاصغر ومثله المصنف فى شرحه بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا البرهان لمى ليس بانى وهذا الكلام ايضا صريح فى ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمى ليس ببرهان انى وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمى وبالعكس انى لا يجدى بطائل لان الكلام فى ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو فى بادى الراى وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان البرهان الان يعطى فى مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطى اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى لان عدم المعلول فى نفس الامر كما ان علة له فى الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى نفس الامر وان كان علة له فى الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون فى الخارج لان اتصاف الشىء بالعلية فى الخارج فرع تحققه فيه فيكون فى الذهن لان ما فى نفس الامر اما فى الخارج او فى الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثانى واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا فى الذهن فلا فرق بين العدمين فى ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهى ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجى وهى ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجى ولوازم الوجود الذهنى وهى ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهنى والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة فى الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة فى الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة فى نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح فى ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا فى الذهن فانه وان لم يتحقق الا فى الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه فى الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهى ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اى لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجود ما مطلقا مدخل ضرورة انها لم توجد بدون الوجود لم يثبت لها شىء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المخبطين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شىء من لوازم الماهية لها حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه حسب ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعرى مع ان يكون لوازم الماهية بالقوة كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير عدم حصولها بالفعل بمحض اللزوم ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضى ان يكون جميع الخواص لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة فلا طائل قوله والمراد بالعلة فى نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية فى الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون نفس الملزوم مستلزما لتحقق اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة للماهية الاربعة ولا يلزم من تحقق الاربعة تحققها وكذا تساوى الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فافهم

والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المع[لول]
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص
عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان وجدا الا[عم]
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص
وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على
العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وتغيير
المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم
على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من
الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي
اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وفيه كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة
حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما
ان يكون بغير ذلك الشيء ولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم وان احمل
الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا
الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى
التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية وفي تلك النسبة
في نفس الامر كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان
اعتبرت في التعقل دالة عليها وثابتة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى
الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان والوجوب في
الامتناع يدل على ثابتها يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا
على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة
وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يجري على المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا انتسب الى
الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة
مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون
الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

فائدة

٣١

فاينفى ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لانهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعلقة والثانى ان المادة على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا و على راى قد ... ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية فى نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراى القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث و اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد بكون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود فى انفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كالوجود اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات التى ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفوا سدم انفكاكه امكان عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد تؤخذ تلك الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية او سلبية لا يخ فان الموضوع اما ان يقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى اما ان يقتضى نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

وبخفيف
ايجابه فيصير ذاته
الوجوب كما للحيوان عند
الانسان او بعدم ويجب كذبه ايجابه
ويسمى مادة الامتناع كما للحجر عند الانسان او لا يدوم
ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان و
هذه الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية
الثالثة
بعينها
محمولها
هذه الحال
بعينها فان
محمولها يكون
ممتنعا عنه لا يجابا
احد الامور المذكورة
وان لم يكن وجب
انتهى كلامه ويمكن ان
يقال معنى كلام المصنف انه
يثبت المواد الثلث فى كل
قضية سواء كانت موجبة
او سالبة وذلك لا ينافى كون
المواد هى كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها فى الموجبة كيفية
النسبة الايجابية وفى السالبة كيفية
النسبة السلبية كما هو راى المتاخرين
بيعى على التقديرين فان قوله كما العدم
ثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم
من ان يكون هى بعينها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لان المادة الثابتة على تقدير جعل
العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا
بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لما
نقول السهو فى عبارة المصنف الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرات الاربعة واما مغايرة واتحاد فمسكوت عنه
وانما يعلم من خارج وكون الثابتة على تقدير محمولية العدم
غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابتة
على تقدير جعل العدم ايضا غير الثابتة على
تقدير جعل الوجود وهو ظاهر
قوله والحيوان للانسان
اراد الخ

مايكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس ضعيف بادني التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر
والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل تماما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لا ينتهض فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذا قسمة الذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما الذات مغاير لوجوده وذات
الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التي يدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان و
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه
وما قيل ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه لذاته
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود انه يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا يخرج لقسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي

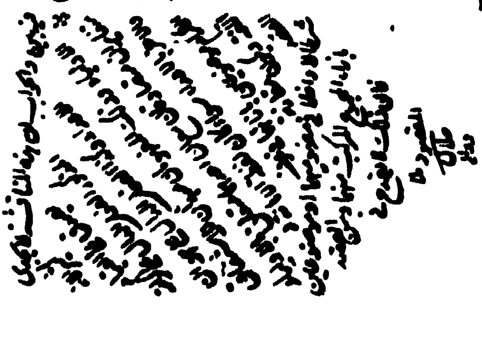
فانه اعم الوجود من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامكان والامتناع جهات فى قضايا
مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن
واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص
للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود
المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على
ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود
بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى
الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يقال مراد من قال ان الوجود
الخاص الذى هو عين ذات البارى مقتض للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضي
كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون
ذات البارى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق
فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا
بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا
ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين
ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور
فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص
فح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تع
فى اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهى هذه مراتب الموجودات فى
الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور
كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى
الذى يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور
ممكن وهذه حال واجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

قوله
يلزم ح ان يكون
ذات البارى تع موجودا
بوجودين اقول لا يخفى عليك بعدما
سبق ان ذات واجب الوجود تع موجود
بذاته يعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها عين الوجود كما
العالم بذاته بحيث لا يمكن العقل تحليله الى شئ و
وجود بل هو وجود بحت باعتبار
موجود بحت باعتبار
آخر كلاف
غيره
من الماهيات
كما لا يمكن
تحليله ايضا
الى مهية وتشخص
فهو موجود بذاته
متشخص بذاته ليس
هناك الا هوية بسيطة
يعرضها فى الاعتبار نسب
مختلفة يعنى باسماء
مختلفة باعتبار تلك النسب
مثلا هو باعتبار انه تترتب عليه
الآثار موجود وباعتبار انه بذاته
منشاء لذلك الترتب وجود كما
انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة
فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشا
لذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك
فى سائر صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف
عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا
ذلك الانكشاف علم وكذا فى القدرة والارادة
والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر فى تعليقاته
حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة
كله يعنى به ان ذاته تع علم باعتبار وهى بعينها
قدرة باعتبار وهكذا لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر
قدرة حتى يلزم التركيب فى ذاته ولا ان فيه شيئا علم وشيئا
آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر فى صفاته الحقيقية فلا ملال
قوله لا مزيد عليها اقول لانه ههنا احتمال آخر وهو ان يكون
الوجود جزء منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود و
الوحدة معتبرة فى هذا القسم ومرتبة
الوجود والذى ذكرتم مرتبة
مركبة من مرتبتين
فان مرتبة
الجزء فيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر لا يخرج عن القسمين
الآخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتأمل فلا ملال
رحمه الله تعالى

هو بمنزلة الذی وجوده عین ذاته فهذا الموجود لیس له وجود مغایر ذاته فلا یمکن تصور انفکاک الوجود
عنه بل الانفکاک وتصوره کلاهما محال فلا یخفی علی ذی مسکة ان لا مرتبة فی الموجودیة اقوی من هذه المرتبة
الثالثة التی هی حال الواجب تعالی عند جماعة ذوی بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزید
توضیح لما صور فی المراتب الثلث فی الموجودیة فاستوضح الحال فیما نورده فی هذا المثال وهو
ان مراتب المضیء فی کونه مضیئا ثلث الاولی المضیء بالغیر ای الذی استفاد ضوءه من غیره کوجه
الارض الذی استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضیء وضوء یغایره وشیء ثالث افاده الضوء الثانیة المضیء
بالذات بضوء هو غیره ای الذی یقتضی ذاته ضوءه اقتضاء بحیث یمتنع تخلفه عنه کجرم الشمس اذا فرض مقتضیا
لضوئه فهذا المضیء له ذات وضوء مغایر لذاته الثالثة المضیء بالذات بضوء هو عینه کضوء الشمس مثلا فانه
مضیء بذاته لا بضوء زائد علی ذاته فهذا اعلی واقوی ما یتصور فی کون الشیء مضیئا فان قیل کیف یوصف
الضوء بانه مضیء مع ان معنی المضیء کما یتبادر الیه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلک المعنی هو الذی
یتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضیء فی اللغة ولیس کلامنا فیه فانا اذا قلنا الضوء مضیء بذاته لم نرد
به انه قام به ضوء اخر فصار مضیئا بذلک الضوء بل اردنا به ان ما کان حاصلا للکل واحد من المضیء
بغیره والمضیء بضوء هو غیره اعنی الظهور علی الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فی نفسه بحسب ذاته
لا لامر زائد علیه بل الظهور فی الضوء اقوی واکمل فانه بذاته ظاهر لا اخفاء فیه اصلا ومظهر لغیره
علی حسب قابلیته للظهور واذا انکشف لک حال هذه المراتب الثلث فی الامور المحسوسة فقس علیها
حالها فی الامور المعقولة ومن البین کما یشهد به بدیهة العقل ان واجب الوجود تعالی یجب ان
یکون فی اعلی مراتب الموجودیة لا یمکن انقلابها یعنی لا یمکن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الی الاخر بمعنی ان یزول احدها عن الذات ویتصف الذات بالاخر مکانه فیصیر الواجب بالذات مثلا
ممکنا بالذات وبالعکس وذلک لان ما بالذات یمتنع ان یزول وقد یؤخذ الاولان ای الوجوب والامتناع
باعتبار الغیر وح یکون القسمة مانعة الجمع بینهما لاستلزام اجتماعهما فی ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فیه دون الخلو لانتفائهما عن کل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ویمکن انقلابهما اذ الواجب
بالغیر قد یعدم علته فیصیر ممتنعا بالغیر وکذا الممتنع بالغیر قد یوجد علته فیصیر واجبا بالغیر ومانعة
الخلو بین الثلثة ای الامکان الذاتی والوجوب والامتناع کلیهما بالغیر فی الممکنات اذ الامکان لازم للممکن
مع امتناع خلوه عن احد الباقیین لانه لا یخلو الحال عن وجود علته او عدمها ولیست مانعة الجمع اذ یجوز
الجمع بین الامکان الذاتی واحد الباقیین واقول انت خبیر بان هذه القسمة المثلثة یکون قسمة الشیء الی
نفسه والی قسیمه ویشترک الوجوب والامتناع فی اسم الضروریة وان اختلفا فی السلب والایجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ایجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات الباری تعالی موجود بالوجوب کان معناه ان الوجود ضروری الثبوت له واذا قلنا شریک
الباری تعالی موجود بالامتناع کان معناه ان الوجود ضروری السلب عنه وکل منهما یصدق علی الاخر

قوله ولا یخفی علی ذی مسکة الی قوله التی هی حال الواجب اقول فی تقریر بانه معنی کون وجود الواجب عینه وتحقیق انه لیس وجود الممکنات عینها بهذا المعنی فان العقل یضیفها الی ماهیة ووجود ولذلک یشک فی وجودها بعد تصورها بالکنه ولا ینافی ذلک عدم زیادة الوجود علیها فی الخارج کما لا یخفی فظهر کون هذه المرتبة اعلی فی الموجودیة مطلقا قوله اقول وانت خبیر بان هذه القسمة المثلثة یکون قسمة الشیء الی نفسه والی قسیمه اقول یمکن حمل القسمة علی التردید کما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو قوله فی الممکنات اذ لو کان مراده التقسیم تعالی فی الممکن لان التقسیم للمفهوم لا للافراد لا یتم فیکون تردید الشیء بین نفسه وغیره لانا نقول مراده ان الترديد فی الماهیات الممکنة یکون علی سبیل منع الخلو ولا یلزم ان یؤخذ بعنوان الامکان مطلقا رحمه الله

انا قنا بلاذ فالمضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل
منهما على الاخر قيل اراد به تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما
هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس وان حمل
احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام
كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة
العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان
ويتعاكسان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين
متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى المضاف
اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه
لم يقل هذا الحمل الذي يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد
يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم
الامكان العام عموم ما اشتق منه كما مر ولعل العموم بحسب التحقق لما بينا دائما من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات
اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة
للطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان المادة التي لا يكون واحد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا اي عاما لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى
الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي
المتصف بهذا فان الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او
الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده
او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا تعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه
يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولانه لا تعين هنالك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله
بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في
الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها
في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كونه



الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده
ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي امكان عدمه
في الاستقبال وانه لو وجب الوجود في الحال لضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم
في الحال لضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما
معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو
عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار
المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلثة
اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم
لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض
الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى
صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء
الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب
يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخرج
عن احد هذه الامور ونتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كانت
هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل
مثلا نختار ان الوجوب موجود فلو اتصاف ماهيته بوجوده لا يخرج عن احد هذه الامور قلنا نختار ان
اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي
ان تكرر كلما نوعه اي يكون لما في فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام مفهوم
محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا
يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة و
نحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممتنعا ونتقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة

الموجودة

قوله
واعترض عليه
المراد بالصدق صدق
حملها اشتقاقا على المعدوم لكونه
ممكن الوجود اذ لو كان حملها عليه اتصاف المعدوم
بطلان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود لا يقتضي
ثبوت الوصف في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده و
قد فرض معدوما كيف ولا يجوز ذلك
لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد
والبياض
ونحوها
من الصفات
الكونية
وهو ظاهر الفساد
كما سنذكره
الشارح في شرح قوله
لزم امكان الواجب
لا يقال ما ذكره الشارح
اتصاف الموجود بالسواد
المعدوم وهو ظاهر البطلان
وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم
بالسواد المعدوم ولا استحالة
كما سبق من الشارح في بحث
ثبوت المعدوم لانا نقول يا قرره
ان الزام اتصاف المعدومات الثابتة
بالصفات المعدومة الثابتة ليس قطعيا
حتى يستغنى عن البرهان في ابطاله فلما قام
البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر
بطلانه وايضا الاتصاف المعروض هنا انما
هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل
بالصفات المتخيلة ولا امتناع في ان المعدوم لا يتصف
بها اتصافا لا يكون مظهرا للاثار كاتصاف الموجود بها
من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات
والموجودات بالامكان سواء لا فرق بغير تفاوت اصلا كما
يشهد به البديهة ويحكم به بقره ملا علي

الوجوب معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان

ممتنعا وفيما نحن فيه في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه

لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا

في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا

لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به

فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة

ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز

الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا

يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال

الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من

الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال

عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم

عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف

الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان

الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت

معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم

ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب

موجودا فذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر

الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب

بالنظر الى ذاته فلا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود

الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم

الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن عدم الواجب كان

ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم

الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والحق

ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان علة العالم الاول ممكن لذاته مع انه ملزوم عدم الواجب لذاته

ووجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب

ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان

كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا

وهو وصف قائم بالواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو

وقد يقال ويمكن الجواب
بانا لا نسلم ان الموصوف
بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا
ثم اقول فيه بحث لان تقييد التقريب ٣٨
الشيخ بقوله لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى قوله
اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من
تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو
ممتنع العدم واجب
اي مقصود المستدل
بقوله
كان ممكنا
صرفه
بان يكون
ممكنا الامكان
العام المقيد
بطرف الوجود
فيشمل الوجوب
فلا يرد ذلك عليه
على انه لو اراد الامكان
الخاص لكان منعا له
بمنزلة اذ على هذا التقييد يلزم
وجوب الممتنع فلا هو قش
فلا تغفل

بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لانه يمتنع ان يقتضي ذاته وجوده فوجب ولما كان هذا

الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن

وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها

عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها

ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول لكون العدم

مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فيستحيل

ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم

في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود

ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات

في نفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم

العقول كلها فانه لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا و

الجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما

على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي

لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع

النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما

بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فانه قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين

لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط

كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين

ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين

على ان معنى الوجودي هنالك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي

ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات

كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والدوام

والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالاتفاق كالعمى مثلا ولو

كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان

يكون ممكنا ولزم الممتنع امكان ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم

يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم ويجاب ايضا لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود

الموصوف عند وجود الصفة حينئذ فمن باب بقي ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا يسلم انه

لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات

الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده

افراده

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا فى مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على
الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجد
فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفى الامكان عدمى بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين
الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفى الامكان والامكان
المنفى اى الامكان الذى فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان
المنفى بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفى الامكان
والامكان المنفى حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالى لنقيض المقدم فان الفرق
بين نفى الامكان والامكان المنفى غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء
نقيض التالى صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالى عدم الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى بحسب الفرض
لا بحسب الواقع والخصم يدعى ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفى فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التى لا
تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز فى الاعدام فالتالى مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ على التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان واذا
تحقق الاول اعنى الامكان المنفى تحقق الثانى اعنى نفى الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح
لا يكون لفظ المنفى مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر فى بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه
وهو الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق فى دفع الاستدراك
لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح فى منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء
عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتى اى الذى يستند الى الذات من غير التفات
الى امر اخر وغيره اى الذى حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات و
الامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اى الوجوب بالغير
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد
علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعنى الذات والغير على معلول واحد شخصى هو وجوب ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا فى حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر فى الواجب ولا ممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب

قوله ويحتمل ان المراد بهما بقاء طرفى العدم من وجود وامتناع العدم وجه الامتناع المبحوث عنه ههنا هو امتناع الوجود فلا يتم الا بدفاع ط.ا.ل
قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك بالغير وجيا اقول انت خبير بان امتناع الانقلاب نح يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا فتامل ط.ا.ل

قوله لانه لا يلزم من قطع النظر الخ ظاهر ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان وشرفه الملاحظة ليس عزيزا فى كلامهم ط.ا.ل
قوله لانه صريح فى منع الملازمة اقول انت تعلم ان الملازمة التى ادعاها المستدل انما هى بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهو غير الملازمة التى ادعاها المستدل فيصير اجنبيا عن الاستدلال خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصود القائل ان المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله تحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم فح اوضح يرد عليه ان دلالة العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد هذا الفرق لا يستلزم الثبوت والحاصل على هذا التوجيه ان يقال فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى فلا يلزم ثبوته ط.ا.ل دام ظله



احد الاقسام الثلثة الى الأخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات

نظم الحصر والأقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر

اما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر

عنه ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم

من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك لا يرتفع فلا

يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانا نقول يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن

بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان المحال محال كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا

يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه

الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس

الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا

الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور

ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك

الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم تلزم من طريان الوجوب والامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب

قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين

فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى

الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما ابقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق

الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون

الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير

فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي

فلو طرء عليه لزال الوجوب فلزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير

فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد

بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان

الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي

الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان

عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها

يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير

وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا

يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماع

العلة هي العلة المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري

الوجود

لذاته فهو اعم من ان

يكون انتفاء الضرورة الذاتية مطلقا

لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره

لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع

لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفيه بالنسبة مع ذاته

ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان ان يجب ذاته جائزا

ان يكون

ممكنا وان يكون واجبا

لذاته او ممتنعا لذاته مشتملا على التناقض

واضيا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بذاته

او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر

مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا

بذاته هذا والاشبه ان المقصد معنا احقق ان

الشيء قد يكون واجبا لغيره او

ممتنعا بغيره مع

انه

ممكن بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان

واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات

تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت

ما يجب للواجب بالذات هو وجود

ذاته ومع هذا الاعتبار

وجود ذاته

باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود

ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب

بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا

او ممتنعا بالغير فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجوده

ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتدبر

مع الامكان الذاتي فنفصل ان اريد بالغير غير الماهية معكم فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير
الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا
ستره فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما
بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها
ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان امكان نسبة بين الماهية من حيث هي
وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما
دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة
معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب
بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كان
ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كان
الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو
ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب
الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده
في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء
فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن
الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن
ان يقال ليس مراد المصنف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على انه وجد كان بل هو ممكن الحلول في
شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود
في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولياتها لانها مجردة وانما لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان العلة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليها اقول فيه بحث لانه قد صرح هنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو باطل
قوله و معروض بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيصها بالغير بان يقال ان الممكن او حيث علم بالغير لا الامكان والاظهر وكيف لا والاحق لو لم يكن بالغير فقط لكان ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري هذا خلف
قوله ولا حلول الصورة في هيولياتها اقول البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المادة الجسمانية عن مطلق المحل ولم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا الممكن للاجزاء والمركب من المحال وكذلك الممكن في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق [illegible] ملا جلال دواني رحمة الله عليه
مم

وكذا اذا اخذت مع العلم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع [illegible]

ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشئ بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر وهو
العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا
يتوهمن من هذا الكلام ان المقصد اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصد ان العلم بامكان الشئ يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر اذ اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم
كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض لا خرا البين لزومه فقد يكون تجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن تجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما هو لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما قلنا استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علمنا انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح ضرورية يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع
البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة الحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
~~بطليها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا~~
اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشئ ما لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن الامكان فلو لزم
تقدمه على
نفسه بكون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب ربع على التقدير الاول والثالث وخمس على
الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عنه فهو متأخر فلا يكون علة للافتقار

قوله
فانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
قوله الظاهر ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون
بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم
بذلك
البعض من
غير ضميمة
العلم بتحقق
العلة فيجوز ان
يكون الامكان معلو
للافتقار ومستلزما له
باللزوم البين فيستلزم
العلم به العلم بالافتقار
فلا يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
ملا جلال قوله ولذلك تنفر
من صوت الخشب فانه يدل على
انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها
ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز
وجود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون
ما يقتضيه مطلقا فلا يستلزم وجود الصوت
وجود العلة فلا تنفر ملا جلال قوله فان عورض
بان الامكان اقول الظاهر ان يقول نوقض فانه
لا يدل على نقيض المدعى بل على نقيض مدعى اخر
لهم فانه ليس جاريا فيه مع تخلف المدعى عنه اهم ملا جلال
قوله واجيب بان الامكان اقول تحقيقه ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة فلتقدم
لكن يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل
بخلاف
اتصافها
بالحدوث
ملا جلال رح

متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث بل لعدم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب مع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا انه وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا معنى للواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه مبدأ انه لا يقدح في ذلك قطعا ولو لم تكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فمراد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيها الى غيره اه واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد لابد من احتياجهما الى سببين وذلك فح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بمعنى علة للحاجة فلا يسمعه ان يقولها فدل انما لوا رادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف مردود اقول بانه ممنوع انه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان تلك الاصطلاح جديد بل كونه بالمعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون بمفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود بل هو على ما عليه الامر

قوله لكنه لا يجوز لما مر اقول هذا انما يتم لو كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح سببا للوجوب انا اذا كان اقتضائه على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما هنا في مقتضى ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضائه تلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا فيقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل ولو قيل في اثبات هذا المطلوب بانه يقتضي رجحان طرف وهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتنافي بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعها يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر ملا جلال

[illegible]

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته ايضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف وانا اثبت ان ما اولوية طرف الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يضرنا نفيها اذ المقصود من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون للعدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا وانما امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له
من
مؤثر موجود
ولهذا حكموا بان
العلة الفاعلية ضرورية
في كل معلول بخلاف غيرها من العلل
فان غير العلة الفاعلية لا يكون علة لبعض الممكن
وح على تقدير الاولوية هذا الدعوى ايضا بان
يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر

الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود وهو يقتضي في
اثبات
الواجب على تقدير
التساوي ايضا على ما سبق
فنقول لما جوزتم الى عدمه سبب هو معلول
بغير فيكون عدمه مستند الى منه فيع بان عرض
المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى الغير فيلزم
احتياجه الى فاعل موجود بواسطة
تلك المقدمة التي لولاها
لم يتمش
الاثبات على تقدير التساوي ايضا

الرجحان الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين
اعم من ارتفاعه بالكلية او من ارتفاعه تارة
ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم حتى
يلزم وجوب الطرف
المقابل
ايضا يمكن ان يقال ان العلة كما يقتضي رجحان احد

قوله فلا يلزم ... اقول لما لزم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يجتمع
الطرف
الراجح بحالة فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون بعض
المرجح ثم فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض دون بعض احتاج الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا
وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون
جزء اخر يحتاج مرجح ومن البين
انه لا يجتمع تلك ...
باسرها
في الواقع
حتى يلزم اجتماع
المرجحات الغير
المتناهية في الواقع
وذلك ظ ولو
سلم يجوز ان يكون
المرجحات امورا عدمية
ولئن سلم فبطلانه مم
لانها غير مترتبة بل انما يلزم
توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض
امورها على البعض والاولى ترك ذكر
التسلسل لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل
انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يكن
وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو لم يكن
ذلك لزم اما ترجيح احدهما ويلزم عدم
كفاية ما فرض كفايته وهاهنا كان قلنا
المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك
ظ ما حلاك قوله هذا يشعر
بان المراد اقول لا يبعد على هذا التوجيه الذي مر
لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الحملية
دق لانه ان اريد بوجوب العقليات جميع افراده
ينتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض
افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى التوجيه
لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
كما اشرنا اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله
وجوب احترازا ان مادة المقارنة مخصوصة
وح فالقضية طبيعية او
نختار الثاني و
نقول
لا يرجع الى التوجيه لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم الجزئي
لانه يجب في العلوم عن الطبيعة والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المص
القضايا في صورة الطبيعة والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض للغير وقوله الوجوب شامل للذاتي والغيري

من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلابد
من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب اولا من علته فوقع والمراد
السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة
ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يتحقق بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب
قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واذا اريد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه
عنها وعند الانفكاك اما يجب لماهيته او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في
الممكنات انما المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته
امكانا فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يتخلف فعليته عن الوجوب اللاحق فههنا
وجوب لاحق مع ان الامكان بجواز العدم ينافيه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله ولكن وجوب الفعليات
بلا لازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل
لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب بعروض الموانع ويوجد بعد العدم بتحقق
بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا
ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المص سيبطله ويغاير الامكان الذاتي
فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه
يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
قائم بمادة النطفة للانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لا
فاضة الفاعل وجوده الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا
تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود
او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث
القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد
يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ

حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى
من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما
حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص
من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا
عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان
الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما
الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر
الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب
من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق
الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق ومقابله يعني التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وقد يسمى
تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التأثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه
من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع ومع اعتبار شيء معها من شرط وارتفاع او
كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليه
وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر
هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك انما كان وجود هذا عن اخر فان ما
وجد بالغير عنه هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن
وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على البيت وعلى
العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا يشكل المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول ضرورة تقدم
العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة

قوله فان الاب مقيسا الى ابيه اقول اذا اخذ الاب من حيث
الاضافة الى الابن
مادة افتراق الحادث
الزماني عن الحادث الاضافي فليكن
القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فيحصل النسبة
المذكورة بين القديمين انفا ويصير النسبة بالعموم
من وجه والاولى ترك هذا التكلف
وجعل النسبة
بين الحادثين
المساوقة
في الصدق
فان كل حادث
اضافي زماني وكل
حادث زماني
فهو حادث اضافي
بالنسبة الى القديم
الزماني ملا جلال
قوله ولا تصور مانع فان
قلت عدم امكان المانع
لا يوجب ان يكون الفاعل وحده
علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك
مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة
سواء امكن تحقق المانع او لا فاذا
في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا
وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة
قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان
يمنع شيء من الاشياء بالعلية لم يكن المانع
[illegible] انتفاؤه جزء من العلة فانه يرجع الى سلب
المانعية واذا [illegible] فلا يحتاج المعلول الى شيء من
الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان متصفا
بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من
العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن حركته في
نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة
وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا يقتضي ان يكون
بالذات يوجب امرا من غيره اخذه امرا اخر
معه في العلية له ولا دليل على امتناعه
بل التفتيش بما يجده
كونه [illegible]
تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز
ان يكون لازما للعلة من غير توقف التأثير عليه فليس كل
ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده
يتوقف المعلول على انتفائه
ملا جلال الدين
دواني

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام
المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا تخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود
المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى
كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن ذلك معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن ذلك وانما يصدق وجود اثر عنه اذا كان مستجمعا للشرائط التاثير وارتفاع الموانع وكلامه
يمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين المتقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا
الى الكل وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء
فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار
الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها ثم كان اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على
عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام
والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف
السبق بالرتبة بحيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدءا فقد تبتدئ من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات اي بالتكلف
قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها لان الزمان متصل
واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بخلاف اجزاء الزمان فانه يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة
للمعلول فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

ان نسبة الماهية الى العلة نسبة الاتصاف الذي كيل الاولى
لمز
العلة وماله
منه يترتب عليها الامر
حيث اتصاف نفسه وسنفرع تحقيق
الحال فيها والمقصود هنا انه على الوجهين لا فرق
بين الاجزاء وغيرها فتاملوا الاول فلان القائلين بلا
يجوزون توقف الثبات على غيره باعتبار فانه
بل باعتبار الاتصاف بالوجود
فان جوزوا ذلك
فقد رجعوا
الى المذهب
الاخير واما
على الثاني فظ
فان جميع العلل
موقوف عليها
الذات غاية ما في الباب
ان الجزء يحتاج اليه في
الوجودين بالضرورة
بخلاف غيره فانه يحتاج
اليه في وجود دون اخر فيحتاج
الاول علة الذات والثاني علة
الوجود كما سموا الاول لازم الماهية
باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية
ولازمها باعتبار وجود خاص لازم
ذلك الوجود
قوله وبالرتبة وهو ان يكون الترتيب
فالسابق بالرتبة انما هو
او ما هو اقرب فان الترتيب اعم من وقوع
في الرتبة يشملها قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفا المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي
ينسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها اقرب وبعضها
ابعد ولنا مبدء المطلق فذلك ما هو اقرب للمنسوبين
الى هذا المنسوب اليه مثلا قوله لان اجزاء
الزمان متساوية في الحقيقة اقول فيه نظر اذ يجب
ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره
الشارحون عنه قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة
من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا
جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها
بحيث لو فرض انقسامها
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي

اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون
بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف
المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس
كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبدء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه فلم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا لاول السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا
راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد
كان سابقا على زمان وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو
لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عايد
الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق بحيث المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد
هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انا اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو
اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه اتجه ان يقال ايضا لم قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني
على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت
انه متقدم عليه لوكان ما ذكروه من عدم اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة للمعلول على معلولها
ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس
على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان
المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه
ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما
لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى
التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان للزمان حادثا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

قوله واما ثانيا فلان اقول لا يخفى اذا تحقق قطعة من الزمان بجزم
العقل بجزء
هذه الملاحظة بتقدم بعض
اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل
بجوهره الوهم الزمان الممتد بقدر يومين مثلا على الوجه
كونه شيئا عليه جزم بجزء ذلك بتقدم احدهما بخصوصه
على الاخر حتى لو فرض كان ذلك كذلك لانه
في ذلك اليوم والاخر
في ذلك الاخر
انقطع السؤال
... علم ان
احدهما امس
بالنسبة الى الاخر
والاخر غد له وذلك
لا ينافي عدم الجزم بالتقدم
اذا لاحظ لا بخصوصه بل
على وجه اخر فالمناقشة
المذكورة مؤاخذة لفظية
اذ الغرض ان السؤال ينقطع
عند الانتهاء الى الزمان اذا
لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو
موجود على ذلك الوجه او يرتسم
عليه في الخيال على ما سيجيء تحقيقه
مثلا اذا لاحظ الانسان زمان كونه
في شغل معين يعلم بجزء هذه الملاحظة
تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى
لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين
المتقدم منه ذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء مقدما
على هذا الجزء غاية انه عبر عن احد الجزئين بالامس
وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم
الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورتين
بخصوصهما ملا ... قوله ولو سلم فانما يدل
على كونه اقول لو كان هناك واسطة في الثبوت ينقطع
السؤال بل لم وان كان بديهي الثبوت وذلك
ظاهر لا ... لانه الا ان ما
... في السؤال طلب
لم ... كان

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب ولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني فاما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر عرض للآخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا اخفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمأمومين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى لسبب ليس التقدم والتاخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وما بالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيهما متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتختلط الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقلية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق

قوله اقول فيه ان المتكلمين قول لما كان الظاهر من هذا وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض نفيه والا فلا وجه للتعرض عليه فتدبر ملا جلال

قوله لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اقول اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغنى عنه بعض المعلولات ولا لانها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فليتامل فيه ثم في ترتب كون ترتب المترتب عليه اكمل على ذلك ملا جلال

قوله اذ يجوز في هذه الثلثة اقول فيكون السبق فيها اثبت ودوم فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في مواده وكون السابق معقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على المتقدمات لان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لما يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر وجود ويمكن ان يكون له في الزمان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة

بالتشكيك كما ان كون بعض افراد من خط اخر لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليها بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليها بالتشكيك ملا جلال

الأول بالأضافة الى التاخر الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان التاخر الأول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى و هكذا الحال فى الأشدية والأقدمية فالأضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الأضافة مضفطتين مضايفيهما يعنى تاخريهما فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الأقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما يعارض زمانى او مكانى او غيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا كما فى التقدم الزمانى ومكانى كما فى التقدم المكانى او غيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف وحاجة كما فى المتقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر انما الأشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروض له انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والأخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه معتبر فى مفهوم الاضافى على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان المصنف ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانى حقيقة لغوية لأن اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالذاتى مجاز لغوى لأنه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل يعنى لو اعتبر الزمان فى مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه فى زمان وفى مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا فى جميع الأزمنة الماضية لزم التسلسل لأن الزمان اما قديم او حادث لأمتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الأضافيين لأنه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه فى زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر فى مفهوم القدم سلبا لا اثباتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتى محقق فقد مر ان الحدوث الذاتى عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته ودونه المستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق فى بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتى ورد بان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الأول على الثانى الا اذا ثبت اذ ارتفاعه بسبب ارتفاعه وذلك

قوله احدهما وهو المسمى بالزمانى اقول فيه حمل الحقيقى فى كلام المحقق على الحقيقى اللغوى الذى هو مجاز فى عرف الفن بعيد فالاولى هو الحمل الاول ملا جلال

قوله لامتناع الخلو منهما يعنى ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل دعلانها فمعنى قوله فى القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما لم يلتزموا ذلك فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان فاما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع خلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضى وقوعه فى زمان لعدم اعتبار الزمان فى القدم والحدوث الزمانيين ملا جلال

قوله والمراد والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التسلسل اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذه التوجيه ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه فى زمان اخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك ملا جلال

قوله فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم يتعرض الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا انه ذلك لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية فكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس واما كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجرائه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول الشارح انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يمكن المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف سواء سمي قدما اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل وترتب سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات وممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من

قوله لكن لا يمكن اجرائه في العدم الذاتي بان يقال لو وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت على ما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على هذا اشار اليه قدس سره في الحاشية

قوله ولا يجري المناقشة على عبارة الشارح الاصفهاني حيث قال لو كانا عقليين لم يلزم التسلسل يعني ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من ان الدليل على امتناع وجودهما في الخارج وهو انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القدم والاول يوجب التسلسل وكذا القسم الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا على معناها الاصطلاحي فلا يجيء ... الا بان يراد بهما هذان المعنيان وهو مع انه خلاف المصطلح غير الدليل الثاني فلا يصح قوله يعني ما ذكرتم من اراد المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب عنها بانه تسامح في مخالفة الاصطلاح وفي اللفظ وهو ما ذكره الشارح بعينه فلا ايراد عليه حلبي

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفا بكل منها يستلزم امكانه

الاول انه لا يكون مركبا الا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب

لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن قوله فيه بحث

لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارج

الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في

التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج

لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان

متطابقان ذلك البسيط وانه محض ضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين لشيء ينافي مطابقة الاخرى له

بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه معتبر مطابقته ولا مطابقته

وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط

صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على

الجدار والمتماثل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد

بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية

مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط

مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد

ان تعقل النفس صورة مطابقة للجسم بخصوصه واخرى لسائقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه الثاني

ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لا

مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن

مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا

نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان

التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا

من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع

متخصصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة

وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس

الاول باطل لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والمستغني عن غيره والثاني ايضا باطل لانه لو كان

المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لم يكن الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل

منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غاية ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا

والتركيب اعتباريا انما يلزم لو كان الجزء الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا

ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلث

بعضه

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي لو قيل الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني فلعدم التمايز بحسب الوجود فهما واحدة ومفهومها اثنان فوجودهما ٢ • عين ماهيتها وايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه تشخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث هي ماهية موجودا بل احتاج الى امر اخر به يحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هو نفسه بسيطا ولكنها غير وجوده لاحتاج في اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما محال علم مما قدمناه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء كان جزءا له او معلولا له ومع التقييد من وجوده صفة لغيره بمعنى انه يكون اثنا الذي موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما قررناه في المقدمات السابقة في كون تحقيق الوجود عين الماهية ينفعك جدا ملا جلال

قوله فلا يحصل منهما حقيقة واحدة اقول ما يمنع ذلك والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الا ان يبني والهيئة لو اقتضى مستغناء الواجب في قاعدته المحال كونه عرضا لاستغنى استغناء العناصر التي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيه ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان التغير في الصورة

احتياج المحل الى الحال اما في وجوده او في تحصله نوعا ما كما في صور المواليد معتبرة الا المحل اولا فقط الحال الا الحال ان الحال في تحصيلها للعناصر عن جزئها ... الا نوع الحال في تحصيلها ... ان النوع ... والمواليد وان ... وجودها وتحصلها ... الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير ينافي وجوب الوجود ظاهرا وبيانه حيث من ان تشخص الواجب بعينه

ملا جلال
روا

ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة والصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل بان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق فلا ينافي وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان الوجود الخارجي هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا تحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلوب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر وان لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وفيها الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متأخري المتكلمين منهم المعتزلي الى مذهبهم

اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله انما كان ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية اقول اذا كان الوجود صفة لذاته سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال

قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا عجب لجليل من النظر وما يتبرى اي من تلك العبارة وانا على التخصيص الذي يحقق وجوبه كون عين الماهية كما مر تفصيله ملا جلال

قوله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود اقول قد عرفت حقيقة الحال ملا جلال

قوله المحوج الى السبب هو الامكان اقول كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو ما شئت فسمه يتحقق امرا لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا وكونه امرا اخر محتاج الى علة وذلك ظاهر فان تحقق الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات فاما كون شيئا امرا فيحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجوب الوجوب عينه حتى يستغني في عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود وعلى وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال

قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة ولما يجري يجري ذلك في الوجود لما مر ملا جلال

قوله اذا تمهد هذا فنقول اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود وغيره لا يكون واجبا بذاته ملا جلال دواني

بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما
يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد
الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللا
عروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف ويحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء
مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان كان نفس
الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب وبشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح
ضرورة امتناع تركب الواجب وخارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب و
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب
هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان
ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق و
كذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

وهو

قوله
ولهذا قال
بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون اثارا له
اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من
لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره في
معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم
الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا
كان الوجود غيره فيكون
وجوب اتصاف
الماهية به
اما لكونه نفسها
بالوجود فيلزم
وجوب اتصاف
كل شيء بالوجود
او لكونه اتصاف
تلك الماهية بالوجود
فيكون منشأ الوجوب
خصوص الماهية ويعود
المحالات لان خصوص
الماهية معتبر في خصوصية
الاتصاف من غير ان يكون
له مدخل في منشائية الوجوب
حتى يكون الاتصاف في نفسه واجبا
لذاته لانا نقول لما توقف خصو
صية الاتصاف على خصوصية الما
هية كان وجوبه متوقفا عليها بالجملة
فلا يكون واجبا لذاته فتامل طلالا
قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
اقول فان عروض الوجود للماهيات
مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء
علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا التوجيه
هو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود
بالنسبة للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان
يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للما
هيات التي تصلح معروضات له فيكون انتفاء
العروض في الوجود الواجبي لانتفاء الماهية التي
يمكن عروضه لها فتامل طلالا
[illegible]

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات البارى نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه
الباقى السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كاثبات
فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان
تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضى وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة تباينها لا اشتراك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض
فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لا يقتضى تصادقها وان اريد عدم التشارك
فى شىء اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفى الاشتراك
فى عارض هو مفهوم الكون فيجوز اختلاف جزئياته فى العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتضى وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى
صدق المفهوم الوجودى المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب لذاته اضافة تقتضى فى الواجب
طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده زائدا على مهيته
والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما هذا
التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الوجود هو المهية من حيث هى فيتقدم ذاتا لا وجودا
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المصنف بان الكلام فيما
يكون مؤثرا فى الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هى فى الوجود
غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشىء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطى الوجود وقيل لانه ان
المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هيهنا سوى ان تلك المهية تقتضى
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا

من ان هذا التقسيم بحسب الاستعمال العقلى وقد مر هنا كلام عليه وتحقيق الحق فيه بلا جدال

يعقل تاثير المهية الا باعتبار وجودها الا في وجود نفسها او في وجود ما غيرهذا وجلب المصر عن النقض شرح
الاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان لماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود
وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد
بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا
نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد
وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلانه حينئذ يكون قوله
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما
ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم
العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية
الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود
وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في مهية واجب الوجود فنقول
ح لو كانت مهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب
متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود الوجود وهو محال لانا نقول معنى
تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها
الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود
الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا محذور فيه هذا وقد استدل
بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان
ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب

فلوازم

فاعلا لوجوده والثاني باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول نمنع احتياج الماهية في تحققها الى
الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير فهو ممكن لوجوده اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو
في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا يكون شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب فقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا
عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب تطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان
ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا
فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكره لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض
مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الوجود عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون
ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع كونه لزوم معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما
ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا
خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا تخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون
ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا

من
وجود
العاقل
بالذات
مغاير للوجود
وينسب اليه
الوجود نسبة
الامور الخارجية
الى معروضاتها
فهو ممكن بخلاف ما هو
الوجود القائم بذاته
كما مر تفصيله ملا طال
قوله فلا تخلص عن لزوم
كون ذات الواجب عين
كل من التجرد والوجود اقول
انما يلزم ذلك لو كان معنى كون
هذه الاشياء عين الواجب
ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتأتى
عن عاقل ان يقول يكون كل من العلم
والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق
حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء مفصلا
انتهى ولا يذهب عليك انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره
ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم
الموجود المطلق الى بان يكون واجبا مكان الواجب
عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك
ملا عبد الحليم رحمه

[illegible]

٥٨ كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب فى وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب فى تحققه او ايجاده
او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بحجة قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب فى وجوبه الى غيره
والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا فى النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجى من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله
قياما فى المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود فى الخارج والا لكان له وجود اخر موجود فى الخارج اى هو بل الوجود من
الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها فى العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف
الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم
بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لا يقال هذا الكلام فى مفهوم الوجود المطلق لا فى الوجود الخاص
الذى هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود فى الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما ادعاه من عدم
صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج او ليس بموجود فى الخارج او حكم
بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه فى انه
لا شئ من المفهومات الكلية بموجود فى الخارج انه لا وجود فى الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعنى الوجود الواجبى كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من
المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه نعم هذا
الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم
بها انه لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات كلها الخارجية موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون
الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا فى الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم
التسلسل وكان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه
تامل وكذا فى قوله وكذا العدم وجهاتهما يعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية فى نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للماهية بحسب وجودها الخارجى كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الذهنى وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها فى الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها فى العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

قوله
وايضا لما تحقق
فى الخارج فرد من افراد الو
جود المطلق اقول هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فى
الاعيان وان كان له من حيثية اخرى ما يطابقه فى الاعيان
فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات فى العقل

امور لخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا
هذا ولا ذا الكل بل خارج عن ماهيتها او كلى يصدق على كثيرين او جزئى لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان
العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود
فى العقل كلى يصدق على كثيرين وذاتى لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهى من المعقولات الثانية اولى ولا كذلك الوجود الخارجى بالنسبة
الى الماهية فان الوجود فى الخارج انما يعرض للماهية من حيث هى على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة فى
الذهن فان الموجود فى الخارج ليس هو الماهية الموجودة فى الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول
اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلى وان الماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها فى العقل فقط كما وقع فى كلام المص على ما نقلناه من شرح الاشارات فيلزم من هذا
ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق فى تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
الماهية من حيث هى لا الماهية الموجودة فى الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك
حقيقة الامر فى كون العدم والجهات الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شئ وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس بموجود او لا ترى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اى بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فى التحقق لما فى
نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشئ منهما اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور
بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه فى تصور النقيضين اذ اجتماع
صورتى النقيضين فى العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتى النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية فى اللوازم بل ثبوت صورة
احد النقيضين فى العقل ولا ثبوتها فى العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة
وهى ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل
فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا فى محل واحد فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار
العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتى النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج فى الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفى هناك ملاحظة العقل لها
منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو فى الصورة الثانية وليس ثبوت الصورة
فى العقل صورة ثابتة فى العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين فى العقل ولا ثبوتها
فيه احتياج الى انتزاع صورة من اللا ثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
اقول
ان كان اتصافها
بحسب نفس الامر فاما في الخارج
فهو محال واما في الذهن فلمضروب الوجود الذهني
مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف
الشئ بامر فى كل من الوجودين وجب ان يتاخر
من اتصافه بذلك النحو من الوجود
لزم ان لا يكون نفس
الامر ظرفا
للاتصاف
بالوجود فى
نفس الامر
والا [illegible]
[illegible]
باقره لم يتم الدليل على
ان الاتصاف بالوجود
الخارجى ليس فى الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان
المعتبر فى الوجود الذهنى هو
ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف
بحسب ذلك الوجود عن الموصوف
والماهية لا يمتاز بحسب الوجود
الخارجى من ذلك الوجود بل بحسب الوجود
الذهنى لكن يمتاز عن الوجود فى نفس الامر
بحسب الوجود فى نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر
الماهية بدون ملاحظة الوجود مع كونه الماهية
فى نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود
فى نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو من
الوجود فى نفس الامر ايضا فليتامل جدا ملا جلال
قوله والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هى
اقول الموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس هو الماهية
الموجودة فى الذهن على ان يكون الوجود معتبرا فى الجميع
فان وصف الوجود عرضى وقد عرفت منشأ الاشتباه
واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر فى
كون العدم والجهات الثلث من المعقولات
الثانية ملا جلال دوانى

استحالته فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع

الا بين صورتي النقيضين لانا نقول ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة

منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون

لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمعتزلة وغيره ممن يقول بان الموجود

في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب و

التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر

ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا والا يلزم من وجود

شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او

تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين

المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته

فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل

بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم

اي عدم المعدوم مط وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق

في الذهن ويحضر اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مط لكونه متصورا

بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيتم للثابت باعتبار اي بحسب

فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مط ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع

للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم

على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه وثبوته في الذهن وهي انه لا يصح

ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مط يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط

واللازم بط لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مط قد حكم عليه بامتناع الحكم مط

فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق

ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه

غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور

ولا تناقض مع اختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف

بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت

والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء

يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس

بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام لا يمكن بدون تصور الاقسام والحكم على امرين بانهما متمايزان

بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت

في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله وبهذا ينقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام

ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وماله هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج ولا يكون النسبة خارجية مطابقة لتلك النسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى اما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وذلك لان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي فان صدق شيء على الاخر ايجابا بحسب الخارج متوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلابد من امر اخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال و يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما
لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و
اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان
تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو
باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه
فبايهما تعتبر المطابقة اقول هيهنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما
في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد با
لخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا
كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان
قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج
عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت
صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر هيهنا في مقابلة الخلق ويراد
به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا
وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل
اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه

لها عنده وای فقط يحزن المعاني ولا يدركها يجوز ان يكون مثال
العقل
الفعال على الصو
ادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك
البراءة عن الشرور التي هي من توابع المادة لايق ٦٢
لا معنى العلم الا حصول مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما
به وانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث
التصور واستلزامه لحصول التصديق
ممنوع والحاصل ان الخزانة
انما يحفظ
المعاني
التي تعلق
بها التصديق
وذلك يستلزم
تصورا ولا يلزم
منه حصول التصديق
بها فتدبر ملا جلال
قوله واعترض ايضا بانه
يتعذر اقول ثم فان
المطابقة لا تستدعي المغا
يرة بالذات كما مر تفصيله
ملا جلال قوله لما
ذكرنا اقول من ان كتب الحكم
لا يقدح في مقصوده لان مقصوده
ان العقل يتصور كل شيء ويقدر
التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يخلف
هذا الغرض لصدق الحكم وكذبه ملا جلال
قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر
اعم من كونه بنفس الامر او مطابقا له مع انهم لم
يعتبروه الا بالمطابقة فيجب ارتكابه عموم المجاز في
التعريف وهذا التكلف يستغني عنه بما ذكرنا على ان
في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم منه ان
علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو
الحق بمعنى انه الواقع الا المطابق الواقع ملا جلال
قوله ولا كذلك علم الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب
لا يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل
بمعنى اخر اتجه عليه انهم فسروا
الصدق بالمطابقة
وان
اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف
العالية باسرها نفس الامر ملا جلال الدين دواني

الكلى كاف فى المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث
الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما فى ساير المتناقضات كذلك
قوله وانما حكم الذهنى متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة فى الخارج فيكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه
هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون
الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعى تصورهما سواء كان ذلك
الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعى تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح فى مقصوده
واما ثانيا فلانه بعد ما بين بانه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز
ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه وجود واما ثالثا فلان المتمايزين هما
الثابت فى الذهن وغير الثابت باعتبار ثبوته فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا فى الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت فى الذهن ثابتا فى الخارج ولا محذور فيه الا ان يكون ما ليس
بثابت فى الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت فى الخارج وهو ثم
فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد
سبق منه اشارة الى هذا المعنى فى بيان المواد اعنى الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هيهنا ليبنى
عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذى يتجه على
الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت الموضوع وقد يكون
سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابى يستدعى
اتحاد الطرفين اى الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابى بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقة ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود
ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة فى الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات اى ما صدقت هى عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود تحقيقا وتقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك
فى الوجود بل ربما يوجبه لا وجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع ولا
ثبوته والامكان اعتبارى ومقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع
ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهنى والخارجى لينا ول مثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لا معنى للموجود فى الذهن
الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على المهيات

قوله
وحقيقتهما اد
راك ان النسبة واقعة
اقول الاولى ان يقال اذعان وقوع
النسبة او لا وقوعها لئلا يرد فيه الشك والوهم
بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما اشتهر
من انه وصا[illegible] صحيح وهذا النوع من
الادراك لا يتعلق
الا بمعلوم
خاص هو
ان النسبة
واقعة او ليست
بواقعة بخلاف
التصور فانه ادراك
مجرد فيه يتعلق بكل شيء
حتى بمتعلق التصديق
ملا جلال قوله ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما
قد يطلق الحمل بمعنى الحكم
الحملى وهو الذى مر تفسيره وقد
يطلق على متعلقه وهو المراد هيهنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعنى وقوع
النسبة وقد ترك القسم السلبى للخفاء
بالاصل ولما اريد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول
والذات بالموضوع كما هو المعتبر فى التعارف
ملا جلال دوانى قوله قيل يرد عليه قول حمل
القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير فى المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل اسم على ما صدق
هو عليه فلينه فيه ذلك ولكن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق
صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون
الشيء وصفا فاعليه كونه هو بالاتحاد فيعود شبهة الحمل
قطعا فانك اذا قلت ج وب متحدان فما
صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج و ب
معا فيقول
الشارح
هذا الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان فى
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتى تحقيقه ملا جلال دوانى

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما

صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يق ان العنوان

قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون

جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم

المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام

احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام واستدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا

تقريره ان يق ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير

لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو

لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم

يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف

الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به واذا جمع للبلاد(؟) عند قيامه به وح يلزم قيام شيء بما ليس

متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا

كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن

بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين

بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم قيام

شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم

ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم

الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك

ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان وان كان

صحيحا كانت مقدمات هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو بط قطعا والاثبات الوجود

للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يق

اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون

ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية

يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك يقتضي ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد

مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون

ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لا نم فان الوجود كما سبق تحقيقه

ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها

بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على

سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يق سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها

من المهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين ونقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هنالك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه تحقق هنالك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة و اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل فقال ان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد ولا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق على الفرس والفرس الاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجاز فان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و للموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت

[Margin notes:]
قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول ان اراد انه ليس بشرط لسلب الوجود اعتبارا بالصدق في نفس الامر لا وقوعا لا الانتزاع كما في العبارات السابقة و في قوله وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة فتامل

قوله واعلم ان ارتسام المفهومات اقول هذا يدل على تردده في هذا الاصل فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة الى التزام كون الحكم عن العدم تفصلا كما مر في فواتح الحواشي وهذا لو نبه هناك من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيها مندوحة عن هذا الالزام لما ملاك

قوله والحمل والوضع من المعقولات الثانية اقول يشبه ان المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادها بالتشكيك اطلاقا للمبدأ وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع على افرادها بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الظاهر فلا ملاك

قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم و الفرس واللاانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض موجودا لهما اتحادهما بوجه ما عرض كما عرفته غير مرة فلا ملاك فتامل

لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا فى العبارة ولا فى الكتابة بل هو وجود حقيقى ثانى واجب ما ان

مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عينى كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود

المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الوجود فى العبارة او الكتابة فلا

نعنى به لفظ الفرس ونقشه فى الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعنى به ان ذات الفرس

موجود فى العبارة او الكتابة اما فى العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة

موجود فيها واما فى العبارة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان

جعل ان الشئ موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الشئ

باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت

بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف فى جواز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر

المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة

الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم

لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة

فى هذا المعنى ونبيه قصة ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح

الحكم عليه بصحة العود يعنى لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له

هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول

المعارضة وهى ان يق لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة

ويساق الكلام الى اخره لا يق الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعى وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابى

على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يق يمتنع عوده فى معنى لا

يصح عوده والسالبة لا يقتضى وجود موضوعها فيصح الحكم السلبى على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار

فى الحكم بصحة العود بان يق معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب

فى اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابى على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية

اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبى عليه ايضا وتمت المعارضة والالزم دليلك هذا الثانى النقض و

هو ان يق ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا

حكم من العقل على ما ليس بموجود فى الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود فى الخارج احكاما صادقة لا

شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك

البارى ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود فى

الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يق لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة

العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها لا يستلزم

امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشئ من الاحكام ولو سلم

من وجوه اخرى فاذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الاثنين مستحقا لان يكون هو الموجود ان اتى دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا فاذا كان الحوادث الاثنان يحصلان كون كل منهما معادا مع كل واحد منهما غير نفسه الامر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وكذا باعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة يبقى له اثنينية الفرقة لا غيرها فلا وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما فرعه الناظرون وكيف يتصور من عاقل مثله هذا الاستدلال بل محصله ان اعتبار العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم ذات الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المعروض خصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات فى حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو على النسبة التى وقع النظر فى امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الفرقة والظ ان ذلك مقصود المص وكلامه ظ الانطباق عليه من غير كلفة فان ظ قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق عليه الحكم بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرروه تم

ينبغى ان يق المعدوم فى الخارج يجوز ان يبقى فى نفس الامر بسبب الذهن ظله ونحوه ومعه بسبب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود فى الذهن بحقيقته هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى بمعنى انها مع التجريد عنه ظليت اياه معلوم بالعقل فتدبر

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة اي في الذهن فهو مم وان اراد انه ليس

له هوية ثابتة في الخارج فذلك مم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم

اما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية

بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من

الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك مم لان للمعدوم في زمان كونه موجودا

له هوية خارجية في زمان كونه واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك

مسلم لكن مم نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون

الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد

والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفهوم ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل

شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هيهنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال

ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو

لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء

العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل

لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في

طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في

الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة

ان الموجود يتقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود المتقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء

مبتدا من حيث انه معاد لانه لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين

المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز

بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة

واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في

الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض الا لامكن

اعادة تعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان

ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث و

يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من

العوارض التي لا مدخل لها في التشخص قوله وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت

ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا

والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم [illegible] لان اللازم انما هو اعادة

العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان

ان يكون ما هو معاد ليس له ما كان اصلا وقول يلفق لفضيحة المذهب

هذا

سقط ولما كان

الشيخ يدعي بداهة المذهب

لم يبال بتحرير بعض المقدمات المستعملة

التنبيهية في صورة المنع ملا علي قوله

واعضا لو تم هذا الدليل اقول لا يخفى ان الذات مستمرة

في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء و

نفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار

وقوعه في الزمان الاول

وبينه

باعتبار

وقوعه في

الزمان الثاني

لان السابق

بسبق الزماني

واللاحق بذلك

الفرق انما هو الزمان

بالذات والشيء

حصوله في الزمانين

بوسط لا بنفس الذات

من حيث هي لانها مستمرة

فتدبر ملا علي

موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى

زمان اخر بداهة فيلزم اعادة

ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان

الزمان من المشخصات فاذن يكون

الفرق بين الزمان المبتدا والمعاد

بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعها

في الوقت السابق واللاحق والمنافاة

بين كون الوقت من المشخصات وكون

المبتدا في زمان سابق والمعاد في لاحق لو

ثبت فلا يضر بالمطلوب بل ينفعه لان الاعادة تستلزم

القبلية والبعدية اللتين هما وقوعها في الوقت

السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت

من المشخصات منافيا له وقد وضح ان الاول حق

فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة

وهو المطلوب فتدبر جدا ملا علي دوانى

قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول المعلل

اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله و

المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع

احتياج الزمان الى زمان اخر

لان ذات الزمان

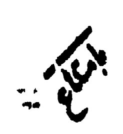
الواحد

موجود قبل وبعد على هذا التقدير ملا علي حرره لسير الا تبنى

لكان للابتداء مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على غيره بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم ما ادى الى ما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان الثاني فذلك تغايرا بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فوقف ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لان غير من كان يباحثك وانا ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ النفسه وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم الشيء في الزمان وقد دفعه ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجزاه وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله لعدم التميز فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما نوجود المثل بهذا المعنى مح اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال مثل هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل انما المحال ان يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من [illegible] الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ولوازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فهو لامر ينفك عنها في وقت الامتناع عند انفكاكه فكان العود جايزا واجاب المصنف بقوله والحكم

قوله ويحكى انه وقع هذا البحث اقول هاهنا ان ابا سهل الذي سالها للجواز عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على اتحاد الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد جهالة على ما استدل اخرى سمعها عن الشيخ كلاما فقال الشيخ يكفيني المسموع منه مع تجويز تبدل الذات ما علي كل

قوله ولو سلم فلا نسلم انا لا نجد اي اقول لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذاتها كما تقرر في موضعه فلو كان الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالسبق ايضا لعرض الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتداء لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لعروض الاعادة ما علي كل



بامتناع العود لامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم
هذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع
هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب
الامتناع اعني هذا اللازم هناك فيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك
لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع
وسنده حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا
يجوز ان يكون سببا لامتناع وصفا للمهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء
عليها العدم ويتخلف لامتناع عن الوجود ابتداء لامتناع المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه تمثيل
فهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم من حيث
هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان العكس امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء
واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن تلازم الوجود
اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه
الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان
اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا او المطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا
الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان و
يقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى
صانع يوجدها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام على اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا
الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود
مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز
الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

قوله
وقد يسند المنع
بان ماهية المعدوم اقول
لا يخفى ان هذه العبارة اسلم من غيره
[illegible] ملا جلال
دواني

في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا
يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب
وكذا العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا
باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات
الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم
قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
له ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه ومشهور فيما بين
القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم
يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع
واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا
يمنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في
اخواته ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى آخره لا تعلق له بكلام
هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان
حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضته الذات امر يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته وذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا
يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج

قوله فنقول هذا القائل اقول وقعت الشبهة لعقدها
عند القائل
لم يات بالجسم مادة
الشبهة اذ لا خفاء فان مقصودها ٧٠
القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه
العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما فيه في التقرير
الاول لجاز ان يكون الحادث في
زمان عدمه ممتنعا
في زمان
وجوده
واجبا
وايضا لو
جاز كون
الشيء ممكن
الاتصاف
بالوجود الاول
ممتنع الاتصاف
بالوجود الثاني كما قيل
في التوجيه الثاني لجاز
كون الحادث ممتنع الا
تصاف بالوجود في زمان
عدمه واجب الاتصاف
بالوجود في زمان وجوده فان
العلة المذكورة في الوجهين جارية
فيه الا انه صرح في قوله لان الا
شياء المتوافقة في الماهية الى قوله
ولو جوزنا وكان حق العبارة ان
يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية
يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة
اياه وقوله ولو جوزنا الخ معناه لو جوزنا
كون الشيء ممكن وجوده الابتدائي ممتنع وجوده
الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك
في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه
واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
وبالجملة حاصله ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في
المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع
يجري في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه
بالابتناء على الوجه الاخير والله اعلم
بحسب مادة الشبهة ان
يقال لا يمكن
كون
الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان
[illegible]
بنفسه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما
جلال

فيجوز ان يقتضى مهية المعدوم لذاتها عدم الاتصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثانى نقول ذات الممكن من حيث هى لا يمتنع اتصافها بالوجود فهذه الذات الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هى عليها بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجه اخر اقناعى وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة فى اى تقسيم كان لا يقيد بشئ من القيود المعتبرة فى الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مط قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيق لا يمكن الحكم على مهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هى لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهى قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون للتهيؤ التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيق لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو مح لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك

الوجوب ايضا بوجوب لوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه
الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه
ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها ريثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما
ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المراة
ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء
الاحكام عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها الة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس
للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاء جوهرها وصقالتها وتوجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين المهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال المهية والوجود وكانه الة للعقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون
الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني المهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مراتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها ايضا
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته
الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون الة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب اخر بين هذا
الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب اخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا
يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال الشبهة في
سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا اذا اعتبر على ان احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم فهو بهذا
الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه لاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم
من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار صفاته بنسبته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبر
بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة

بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بتحرك
للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت
السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم
يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن
انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم
يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اى موجودا فى نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما فى نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم من انتفاء
مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا
كان منتفيا فى نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق
ذلك المحمول العدمى على شئ فى نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية فى نفس الامر على الاشياء
الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى فى الخارج وكذا
الاربعة اذا تحققت فى الذهن كانت متصفة بالزوجية فى نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها
وعن الثاني بان الضرورى هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات فى نفس الامر بل
كون احدهما لازما للاخر فى نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا فى نفس الامر لما
بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان فى جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال
مثلا لو كان وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار
العقل ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال
الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا
وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا
نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا فى نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم
من انتفاء مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر والضرورى ليس ان وجوب الاتصاف موجود
من الموجودات فى نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس فى
سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال
كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم فى نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
فى نفس الامر لجاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل
لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان كل لزوم لازما فى نفس الامر كان

امكان انفكاك الملزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم
اذ على
تقدير انفكاك اللزوم
لا يكون اللازم لازما وهو ممنوع
وذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قوله لو
لم يكن لازما جاز انفكاكه قايلا انما يتاتى ذلك لو كان
اللزوم موجودا فى نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا
لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز
الانفكاك كما ان السواد
حال عدمه لم يكن
لازما
للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا الغلط
وهو مما يجب ان يرقم باقلام الافهام على الواح الاذهان
ملا جلال

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في
نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا
لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا و
من ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك
البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس
الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدء المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك
وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدء المحمول وتحققه في نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع الملزومات الغير المتناهية
في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا
فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من
هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال فهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن
الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه
جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله و
لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء
التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسبة اليه جزم العقل بانه محتاج الى

وذلك

قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب اقول ان اراد مطلق
المغايرة فمم وهي متحققة هيهنا بحسب الاعتبار وان
اراد المغايرة بالذات فمم وكذا فصلنا
الكلام في مواضع فيه فيما سبق
جلال قوله
وكان الانسب
اقول فيه انه
على توجيهه و
هو انه جواب
عن الاستدلال
على وجود الامكان
خارجا والآن المصنف
قصد تحقيق الاتصاف
بالامكان بحسب العقد
وبينه بكونه امرا عقليا
من الصفات التي تعرض
للاشياء في العقد وهي من
المعقولات الثانية وجعلهم
اجزاء الكلام خلاف السوابق
اللواحق احكام الممكن الا ان
ولا يتوجه عليه ما ذكر جلال دواني
قوله وتقرير الجواب ان الاولي اقول قد
اشتهر فيما بينهم ان الاوليات جلاء
وخفاء انما هو لاختلافات تصورات
اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعلى
ذلك بني الشارح الجواب ولك ان تمنع جواز
اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان بل
بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين
النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما
اصلا وكذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة جلال
قوله لما عرفت من استواء طرفي الممكن اليه اقول لا يخفى
ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء
للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من جهة
تصور الاطراف في شيء بل
ربما كان تصور
معلوم
يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا قاصر البرهان

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينها تفاوت
فان العقل الى ما الوهم اميل واليه وبه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه
في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه امر محال وذلك لوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني
ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما
عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان
التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية
الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال هو
التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك ومما يقرب من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر
وسلب الشيء عن نفسه محال فقد نوقش بان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
فانا اذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون قد صدق
السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عقليان
بل اصلهما اثر الوجد والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل
اياها تلك الماهية فانه غير معقول مثلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على
ما يحكى عن بعض انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل
المشمش موجودا ويقال ينبغي في بعض النسخ ههنا قوله وليحقق وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة
اخرى حيث قوله هذا لمشابهتها بالنظر اليه ما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في
العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك
لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم
الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك لم توجد حركة اليد فلم توجد حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى
حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يبقى عدمه
مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يبقى وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى
الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى
المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهي الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال
بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال
بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد
معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء
فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع
في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة
دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما علم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر
ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن
التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا البقاء هو تاثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس
بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه كما لم يكن مقتضيا فانه لاستواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

هذا الدليل الذي يفيد ان يحقق ان التاثير سواء
كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في نفس
الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان
الحادث انما يفيده العلة الوجود
من حيث هو وجود
لا من حيث
وجود جديدا
لم يكن ولهذا
لا يصح ان يقول
ان شيئا جعل
وجود الشيء بحيث
لا يكون الا بعد العدم
فهذا غير مقدور عليه
بعض ما هو مقدور واجب
ضرورة انه لا يكون بعد عدم
وبعضه واجب ضرورة ان
يكون بعد عدم فالوجود من حيث
هو وجود تلك الماهية مستفاد
من العلة واما وصفه وهو انه بعد
ما لم يكن فلا يجوز ان يكون من علة
فصدر ذلك في الهيات الشفا اقول
تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات في نفس
الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى
تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الموجد
لما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد
ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم
في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر
اذ على التقديرين التاثير في نفس الوجود والوصف دون الوصف
اثر امر اخر لما فصل واللازم عليها استناد الوجود
الى المعدوم وهو ما يقبض عنه صريح العقل وانت
تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي اورده
لا يفي لحسم مادة الشبهة فاحسن
تحرير ملا جلال الدين
دواني
م

وما بعده من الازمنة ليس مقتضيا فانه لاستواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه وحاجته اليه فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام فى العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء فى الحقيقة انما هو بحركته يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شىء منها ولهذا اى ولان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر فى بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كالحادث الباقى فلا يحتاج الا فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحالتين ايضا لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن وكانه انسب بما سيجىء من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات البارى تعالى على راى ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين الايجاب قلنا على راى المصنف صفات البارى تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راى الحكماء والمعتزلة و لا يمكن استناده الى المختار يعنى انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازى استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تأثيره فى القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتى فى القدم الذاتى لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات و اما القدم الزمانى فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

قوله اى لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه عليه ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من ان هذا التعليق ما يظهر فائدته اذا فرض الكلام فى الصانع تعالى بان يقال يجوز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع انما هو فى كونه تعالى موجبا الا فى امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فائدة فى هذا التقييد جلال

قوله يعنى انما قيدنا المؤثر اقول اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقى الى المؤثر لا دخل له فى هذا الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذى يستند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب امر زائد عليه فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط جلال

قوله لما سيأتى قال الشارح فى حاشيته هذا وعد بلا وفاء لان ما بينه فى موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره متجه الا ان يتكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم سوى الله تعالى ثابت يقينا لما سيأتى من حدوث الاجسام والنفوس مع ان ادلة وجود العقول مدخولة وقوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لما ثبت من حدوث الاجسام على حدوثها ولا يستعان فيه بان كل ما سوى الله تعالى حادث جلال

ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية و
الموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة
للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة و
ان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه
المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره
الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان
في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لَقَدْ كَفَرَ
الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اِلٰهٌ وَاحِدٌ واما
غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق
وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان
ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا [illegible]
ان الجسم والذات معلومان بامارات والتكفير
انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق
اللفظ وان شئت قلت انما
كفروا النصارى باثباتهم
قدماء
مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والمتكلمون
لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى
بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر
ملا جلال

اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يثبت لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والممتنع هو
الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا ممتنع على راى المصنف وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فان
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى الابحاث كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذاك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى القبلية ليست كبعدية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع
البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لها وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا
بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا
مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح
يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة
بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل
فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم
ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو
ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

قوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات اقول هذا وارد [illegible]

وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزءً واحدا هف وهذا مع انه لا
يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم
انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم
لا يق عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي
لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كا يق العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ
يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها
في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها
بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار
والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة
بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها
عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية
فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع
الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ
لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ح ايضا من اجزاء لا يتجزى
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقه ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان
عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث
لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه فيق هذا مقدور لانه ممكن وهذا
غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكاناتها قائمة بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود

قوله لان ما ذكره انما يلزم لو كانت تلك الاجزاء موجودة
اقول فيه
نظر لانه كما ان اتصاف
الموجودات الخارجية بالاوصاف
لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور
الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض
تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجوده كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها و
ان كان مطابقا للواقع
فلا بد له من علة
قطعا سواء
كانت موجودة
او لا وسواء
كانت تلك القبليات
موجودة او لا فان
كانت العلة ذواتها
وهي متفقة الماهية لزم
تساويها او مختلفة لزم
المحذور الاخر والاولى
ان يق هو بانها يقتضي او
ماهية التوسط الذي يرسمها
يقتضي تقدم بعض منها على الا
رتسام على البعض كما ان القطرة
النازلة يقتضي تقدم رسم بعض
الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم
منها على بعض وفوق هذا الكلام امر هو
انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا
حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان
مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا
حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد والذات
يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي التقدم والتاخر لان كل امتداد كان استمرار
التقضي فجزء بعض من ذلك التقضي ولا معنى
للتقدم والتاخر الا جزء ان من ذلك الامتداد او
حدان مفروضان فيه والكلام في انه لم خصص في الجزء
او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام في
انه لم اختص في الجزء من المقدار
بهذا الحد او في الحد
بهذا الوضع
المعين ولا شبهة في ان جزئية الجزء لا يحصل بدون ذلك

وقد اخذه من كلام على الوجه الذي ذكره الشارح لانه لم
يجز بجواب لم يتصل على ما هو دابه في ذلك
الكتاب على اجلال

حتى يكون هناك امكان محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في
المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر
اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل
كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه
ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو
كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون الحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل
حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو مع انه مضاف والمضاف لا
يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا جاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه
ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل
على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
قوله لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما
تم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول لا يتخلف عن علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا
مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان
موجودا
في الخارج لكن كان
من الامور التي يقتضي الاتصاف
بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجود
[illegible] غيره لتم الاستدلال بوجه يزعمون ان الامكان
كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف بالمعدوم
بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع
الى امكان اتصاف المادة
الموجودة وقيامه
به فهو بالحقيقة
وصف للاول
للموجودة فاهو
محل الامكان با
لحقيقة لا بد ان
يكون موجودا فان
كانت الماهية بنفسها
محلا لحقيقة امتنع حدوثه
كما في المجردات [illegible]
فعلا وهذا اذا امتنع التبدل
في الذوات وكان التبدل منحصرا
في انتقال الموصوف من وصف
الى اخر سواء كان ذلك الوصف
عرضا او جوهرا او ربما ادعى البعض
قدماؤهم بداهة هذا الحكم تامل ملا جلال

قوله وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي
اقول ذهب المتاخرون الى ان الامكان
الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات
الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان
الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا
هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا
دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة
مثلا مغايرة للكيفية المزاجية ولجملة الكيفيات
الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد
عليها مما لا دليل عليه بل الحق ان الاستعداد امر اعتباري
مغاير للامكان الذاتي بوجه كما سبق وعدم [illegible]
كيف لا يستلزم وجوده في الخارج فان
القدماء لا يفرقون بين
الموجود في نفس
الامر
وفي الخارج وربما يؤخذ في الدليل الامكان الاستعدادي
[illegible]
معين يكون هو مع علة تامة للحادث من غير ان
يسبقه مادة مستعدة له ملا جلال

الحادث

الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون داخلا او خارجا وهو ممتنع بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيهما والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة ايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فضلا عن الكافي لو كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر مرارا وسيجيء في بحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما

وهي اي لفظة المهية مشتقة عما هو وهو لي المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظة المهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في التصور ومن ثم قيل لفظة المهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد الحقيقية الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور المغايرة لحقيقة شيء لا يكون نفس تلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان

موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ... قوله
اي الحاصل في القوة
العاقلة ... المعقول
من كما حاصل في
القوة العاقلة
اذ الاول يشمل
الحاضر بذاته عنده
العقل في العلم
الحضوري بخلاف الثاني
وكان غرضه من التفسير
بهذا التفسير ...
انه لا يكون الا كليا في المعقول
الحاضر ... قد يكون جزئيا
في علم النفس بذاتها ...

كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير
انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها
مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان
الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا
واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية
محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها
فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر
لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست الماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة
فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض
وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها
فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان
ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان
شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باحد شقي الترديد
واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق
الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت
هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها
ويسمى المهية ح المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى ح
المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا
بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا
للمهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية
المطلقة نفس المهية التي جعلت موردا للقسمة ومنشأوه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان
مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بط
قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مط وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم
الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم
ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان
فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مط من الحيوان

منه بالمقتضية تحكم لا دليل عليه بل نص الشيخ على ان اقتضاء
الايجاب
ثبوت الموضوع
انما هو لنفس الربط الثبوتي
لا لخصوص المحمول فاجلال شرح
قوله فلا يستحق الجواب قول لان شرط السؤال
طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع
المبني عليه السؤال هنا السؤال فلا يستحق
الجواب الذي هو مقتضاه
واذا اجيب
بسلب شقي
الترديد لا يكون
بالحقيقة جوابا
عن هذا السؤال
لانه ليس هو المط
بل تنبيها على فساد
الوضع المبني عليه ذلك
السؤال فاجلال
قوله فمورد القسمة حال
المهية بالقياس الى العوا
رضها اه اقول يمكن ان يجعل
نفسها للماهية ولا يلزم تقسيم
الشيء الى نفسه وغيره لان الا
الانسان مثلا وان كان معتبرا
من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه
من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه
الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين
الاخيرين فالمقسم هو طبيعة الانسان
والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا
النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان
المعتبر على هذا النحو اخص من هذا المفهوم وان كان
بعينه هو فرد هذا المفهوم نظيره ذلك ان قسمة
الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان
الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا
قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول
صحيحة مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان
انسان معلوم في الواقع وانما يلزم
قسمة الشيء الى نفسه لو
قسم الانسان
مع
الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
الى نفسها فاجلال

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فق وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد فلعل ذلك خلط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء وما تركب منه وغيره محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا له وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كالاختلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

او انضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى من خارج لاحق للشيء
القابل للمساواة
حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه وهو شيء اخر مضاف اليه خارجا ٨٤
عن ذلك بل يكون ذلك كفصل لقبول المساواة
اي في حد نفسه فقط او في الكثرة فالكثرة ههنا
من جهة انها محصل وغير محصل فان الامر
المحصل في نفسه يكون ان يعتبر
من حيث هو
غير محصل
في الذهن لكن
هناك غيره
لكن اذا صار
محصلا لم يكن شيئا
اخر الا بالاعتبار
العقلي فان المحصل
ليس بغيره بل كحقيقة
ملا جلال قوله
بيانه ان الحيوان ماهية مبهمة
اقول فان قلت كما ان الجنس
ماهية مبهمة بالقياس الى
الانواع كذلك النوع ماهية مبهمة
بالقياس الى الاشخاص فما معنى
قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت
ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له
تحصل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف
الجنس فانه لا بد له من تحصل زائد حتى يقبل
التحصل بالاشارة اذ لا يتحصل اللون بحيث
يقبل الاشارة وهو ليس سوادا او بياضا
مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا
التحصل بالاشارة وذلك انما يحصل بالكم
والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب
النحو الاول من التحصل وبين ما يوجب النحو الثاني متعذر
او متعسر في اكثر المواد ولا يضر ذلك فافهم ملا جلال
قوله قال ابن سينا ان المهية اقول صور ابن سينا في
المنطق وفي الالهيات من الشفا وفي الاشارات
في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق
من جهة ماله
هذا الشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه
غيره من حس او اعتداء كان معنا خارجا عن الجسمية
محمولا عليها مضافا اليها كان الموجود هو الجسم الذي
هو المادة وانت خبير بانه ليس بدل على
ان اعتبار المادة لا يتحقق الا
بنفي جميع ما عداه او قوله
التشخص لكون
الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم ملا جلال

انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقيل بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر والذهنية ما يحصلها الذهن فيلاحظها ويعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مط باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايض من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مط يتصور في الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايض بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي ان كون المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال فقد تؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما

قوله فصار الحاصل انه ان اريد بالمجردة اقول يمكن ان يراد بالمجردة ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر فيه فلا يمكن وجود المجرد في الخارج لان الموجود في الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء وجدت تلك الاوصاف في الخارج او لا ضرورة ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضية صادقة خارجية محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا محالة تستتبع اثر او كذا لا يمكن وجوده في الذهن الا بحسب الاعتبار والتصور فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معرى عن جميع الاوصاف مجردا عن الاعتبار فتامل

قوله في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن اقول هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه فلا يصدق كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه فتامل فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكن يتوجه عليه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما اوحنا اليه من ان الفرق انه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي يوجد فيه وجوده لا يتصور بعد تحصيل الخلاف بين العقلاء والحاصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مط بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل فيه فانه دقيق جدا

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيكون الكلية اذا فسرت
بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او
الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه
بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية
بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفسها ممتنع
اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة
مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته تحصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة
عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في
الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خاتم منقش بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتأثر الشمعة
نقشا اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يبقى كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة
ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا
لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها فكان هذا
المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية
دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة
الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظلال لها

ومقتضى

او مقتضى لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية

ومن المتبين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد

خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها

للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها

صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينا اقول

فيه نظر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور

العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا

مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية

والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف

به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم

وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك

بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما

كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض

للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا

ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير

الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها

لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه

اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء

من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى

الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان

مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان

اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو تمام المطلوب واول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء

العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى

الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يعرض له فيه هذا الكلام

انما يلائم جعل الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها

كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب

من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما

الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي

والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء لها

من حيث ان هذه الصورة حالة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم

والصور

وكما ان لشيء واحد

ذات مختلفة يكون بحسب ذواتها

فلذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا

وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة في نفس

صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها الكثيرون

فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين ... قوله

في الاعيان وليس يجب لذلك عليه ان يكون مقارنا بالذي هو

في نفسه

خال عن الشرائط

اللاحقة موجودة في الاعيان فهو

اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في صدقه

التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء

مركبة وهي ما الجزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكل تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
المهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدئها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند مما ترك لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا ما يتألف
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزء من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب من الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم نشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحتاج المحتاج في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط تحقيق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

قوله لانا نقول القول
المانع من يمنع الجاان
بيين فان القدر الضروري هو ان
الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق
ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية
بمعنى انه لا بد ان
يوجد في
الذهن امر
لا يكون مركبا
بحسب الوجود
فيه لجريان التطبيق
في الصور الذهنية
واما على وجود ماهية
لا يمكن العقل تحليلها
ذاتها الى امور فلا فان
ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم ولا محذور
في عدم وقوفنا عند حد بالجملة
لا بد له لكنه من بيان قاطع
... ملاك

ص

قوله
الاولى التعاده
المصنف اقول هذا اشارة الى
٨٩ سابقا انه مذهب المصنف وحققنا بما
سيدفع عنه الشبهة لا جلال الدين دوانی

ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل
فى الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك تبقى ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه مح والجواب
ما قد سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدلة
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل
يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر فى الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثانى لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون فى البسيط اثنينية فلا
يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى
يقتضى اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية
الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وفرق الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهنى راوا عوارض المهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق المهيات من حيث هى هى باى وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجى كالتناهى للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فبنوا قولهم ان المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجى لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت المهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان
اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط انه ليس فيه شيئا لان
الاحتياج العارض للمهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للمهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او الموجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هى
او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى
وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بها ثبوتيا او غيره وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان للمهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات في كونها موجودة بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انما من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في انفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ويمتاز ان المركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا تبيينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه بذلك الذي كان قد هرب عنه لانه محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

قوله كان الكلام صحيحا اقول لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفا لاتصافها به على ما سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان والحقيقة منها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجي او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان على ثابتة للماهية فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا فتم ملا جلال

قوله اقول لا يخفى على المتامل اقول لا يخفى على المتامل انه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم فيه ما اشرنا اليه انفا وقد حققنا جليته الحال سابقا ملا جلال

وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول وايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب صرف ... تعدد البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط الحقيقي الذي لا يتركب فيه من الوجوه ملا جلال

مقومهما

تقومها الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب مما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى وجود كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايهما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالتشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالتشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمهما على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد اذ المحتاج بحقيقته لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني فعلة الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي منعاكسة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخيرا ان كل من الاعدام بشرط
تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة
فيصير
مال الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على سائر اعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون مداخلة سائر الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود
جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب وانما صدق ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء
ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على المسامحة ولا جل ليورد عليه السؤال
ثم يفصل في الجواب ثم انا قد قررنا
فيما سبق الى ما هو التحقيق
المقام فليكن على
ذكر منك
[illegible]

قوله ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء اه قول انما يحتاج الى ذلك [illegible]

الوجود بانتفاء علة التامة
المستلزم لانتفاء احدى العلل
[illegible]

الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت علة له
في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية اقول لقائل ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان يكون الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط
لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج والتماس ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في
العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الاذهان هو المبدء الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدء الفياض قلنا المراد بوجود النقض بالعلة المعدة
فانه يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان منها اي يحصل
للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها
ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ولزم من الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم للماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وبهذا يتضح ان ما نراه اسماً كالعشرة من الاحاد والعسكر والافراد

ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان تريد عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية

الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب

الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات

الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت

جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيما عدا

المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها

مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة

الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين

احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم

بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل

من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من

حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية

كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما خفي

التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط

العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من

غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها

اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة

البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهذه اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل

واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه

الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج

وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا

على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة

او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى

الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة

اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود

واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهيةً لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد

ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم

وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

---

٩٣ ان العشرة والعسكر مختصان بلوازم واثار لا يوجد بغيرها

قلت بل

المراد باللوازم

والاثار لوازم و

اثار لا يكون عين مجموع اثار

الاجزاء المادية ولوازمها بل

لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كالشبعية

العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم

الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع

خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية

الاجزاء في الوجود مع اختلافها في الماهية وان كان المراد

اعم المعنيين

فلا يفيد تثليث التقسيم

الاول والثاني اذ يجوز ان

يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول

وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة

في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يدفع باختيار

المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني

ان يكون صور الامور متعددة بدل الامر

واحد وح يظهر التقابل

فتدبر ثم ان اسنيه

س

حصر الاحتمالات في الثلث ما خلا الثالث في كلام الشارح

٩٤ وجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مميزو وجودا وهو مردود بان الاجزاء

المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب

الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجتمع منهما هو هذا

الواحد وذلك الواحد ليشهد به بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انهما لما التامت

وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال

الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج

وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان

يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها

شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتازا عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات

من الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد

حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ

ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو

والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال

والنطق التعجب والضحك والجوع وقابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا

بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي

العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق تمييز الذاتي من العرضيات الذي هو معظم

اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك

حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن

الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر

ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة

ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب

ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل

في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا

يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه

ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن ماهية المركب

فظاهر والا فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد

يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا

مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتمايزة وهذا

هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج بعينه جعل المركب

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق المشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما مثلا يعبر عنه بالفارسية سفيد وسياه واشالها ولا مدخل في مفهومها الموصوف ...

في ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
والخصوص بمعنى الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصنف
لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين كما سيجئ والا لزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا بد ان المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء مطلقا الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد
تؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما رجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل
المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرف بها
اي بالاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البشرية يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس وفصول بمعنى فمنع الخلو لان
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لانه
ان يكون جزءا لجميع المهيات لكان البسائط فهو يميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا عليها بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل انما شابه المادة والصورة كان الجنس كالمادة فان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة فان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون
الفصل علة الجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل
الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركب المهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون متركبا له فصل وفيه بحث سيجئ
بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل على المهية

قوله والا لزم ادراج المتساوية في المتباينة اقول يمكن ادراجها في المتداخلة بان يكتفي اعتبار العموم والخصوص وجودا مع قسم من اعتبارها عدما وهو الذي هو منشاء التداخل والقسم الاخر من اعتبارها عدما منشاء التباين لكن لما كان الظاهر اعتبارها وجودا منشاء التداخل و اعتبارها عدما منشاء التباين لم يلتفت اليه الشارح ملا جلال دواني

قوله وقد تؤخذ موادا اقول علمت ان الفصل باعتبار التحصيل صورة ويشير المصنف قد سلك هنا طريق الاكتفاء ملا جلال

فامّا ان يدلّ على الماهية المتّفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدلّ فلا يكون اعمّ
الذاتيات والّا لدلّ على الماهية المشتركة بل يكون اخصّ منه فيميّز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعمّ
فيكون فصلا ثمّ رسم الفصل في الشفا بانّه المقول على النوع في جواب ايّ شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انّه ليس من الفصول المقوّمة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل وامّا الذاتي الذي ليس يصلح ان
يقع على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شكّ انّه يصلح للتمييز الذاتي لها عمّا يشاركها
في الوجود او في جنس ما ثمّ رسم الفصل في الاشارات بما هو اعمّ ممّا في الشفا حيث قال ويرسم بانّه كلّي يحمل على
الشيء في جواب ايّ شيء هو في جوهره وقال بعض المحقّقين كلام الشفا مبنيّ على امتناع تركّب الماهية من امرين
متساويين والّا فلا نسلّم انّه لو لم يكن اعمّ الذاتيات لكان اخصّ منه امّا اوّلا فلجواز ان لا يكون ثمّة ذاتيّ اعمّ كما
اذا تركّب من امرين متساويين فقط وامّا ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعمّ وايضا فيكون كلّ من الامرين
المتساويين فصلا فلا يصحّ في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبنيّ على جواز تركّب الماهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعمّ الذاتيات او لم يكن هناك ذاتيّ اعمّ كان مميّزا لها عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمّم ولم يقيّد بقوله من جنسه فاذا
كان اخصّ منه كان مميّزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنّف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصّا
بالجنس كالحسّاس للجسم النامي مثلا فانّه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فانّ الجنس انّما يتحصّل ويتقوّم به نوعا وذلك النوع انّما
يمتاز بذلك الفصل امّا على التقدير الاوّل فعن كلّ ما عداه ممّا يشاركه في الوجود وامّا على التقدير الثاني فعن
كلّ ما يشاركه في الجنس فقط فانّ الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فانّ الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود انّه لا يمتاز به عن الملائكة بل عمّا يشاركه في الحيوانية فقط و
هو المراد بقوله عمّا يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممّن تبعه
الى انّ الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو انّهم لا يجوّزان يكون اعمّ الذاتيات فهو امّا مساو له او اخصّ منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عمّا يشاركه في الوجود والاخصّ منه هو ما يصلح لتمييز ما يختصّ به عمّا يشاركه
في الجنس الذي يعمّهما ولزمهم على ذلك تجويز تركّب اعمّ الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحّلات الى هنا كلامه واقول امّا توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بانّ مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والّا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميّز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره وامّا قوله غير مطابق لاصولهم يعني انّ الفصل محصّل للطبيعة الجنسية و
انّ الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوّم وانّ الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعدّدا وانّ ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه انّ قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركّب الماهية من امرين

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود مبني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك المهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت مهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل مهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على الخلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة انما الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من جزائه اما كم او لا كم وينوق الكلام الى الاخر ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قال الواجبه انما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتهما لما تحتهما ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا للمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق في على جزئه كان انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس المهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده هذا فولد ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى اخر هذا

قوله لو تم هذا الدليل الخ اي لو فرض الدليل جزء فيما قرر من كون الجوهر جنسا لما تحته فانه سيلزم على المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان مثلا فلا يجري مثلا لان الانسان نوع حقيقي فما جوابه هنا فهو جوابه هناك اجلال

قوله لان الاجزاء المحمولة [illegible] لا يلزم منه [illegible] ذاتية [illegible] فلا يلزم من الانحصار [illegible]

وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة باستناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التى لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها فى ذاتى حتى لا تحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هى منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له فى الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
فى انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها فى تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوى لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوى فصل لانحصار اجزاء الماهية
فى الجنس والفصل وقد يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثانى التعيين وازالة الابهام و
الثالث التحصيل اعنى التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ فى الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شئ عن شئ لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشئ فى ذاته وهو الذى يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
ماهية من امرين متساويين لا يكون شئ منهما فصلا لها اذ لا يتصور شئ من هذه الامور الثلثة فى
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها فى ذاتى فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
فى الذاتيات نعم لها مشاركات فى امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها
ايضا ممتازان بذاتيهما عما يشاركهما فى عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات فى العرضيات باولى
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعانى الثلثة باسرها فى تلك الامور
المتساوية لم يكن شئ منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظى
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر فى مفهوم الفصل هو التميز الذاتى دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه عارضان
له لكونه منضما الى امر مبهم متعين محصل وكلام الشيخ فى الشفاء قد ذكرنا انه مبنى على امتناع مثل تلك الماهية ثم
ذلك التميز الذاتى حاصل فى كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر وقلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتى فى الجنس والفصل بل انحصار الكليات فى الخمس وفساده اظهر من
ان يخفى او يقال الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما فى طبيعته لانه صادق
على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان فى ذاتى اخر ولا خفاء فى
انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فهو
جنس والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء فى طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتى للماهية عرضى له فهو مميز

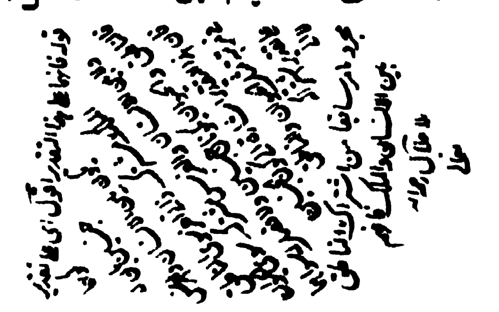
ذاتى

قوله ولنا ان ثان ويا طلاق تلك عليهم
اقول فى الدليل بحث بعينه لانا ... لا نم بحاج من جنسين لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء الماهية فى الجنس والفصل ان لا يكون تمام المشترك والدليل يستلزم ان كلا منها تمام المشترك فلا يكون فصلا فلا يصدق التعريف لا

ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب لنا لا نم ان الجزء الاخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء
كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص
بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة
الماهية المركبة احد اجزائها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته جنسا نوعان
والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان
الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها
عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات وتحصيله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد لكان لكل واحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس
فصار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما
معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا وقوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال نفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لانا نقول الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر للفصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت
عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها
او لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما
ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما
هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان
يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ يتوقف
تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم
ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل
الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله فيكون تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث
انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذى هو ذلك الجنس والمحصل الذى
هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه
وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل وبالجنس الاخر جميعا فلا يكون جنسا لها اذ لا ثالث هنالك
يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في
نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض
لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم
منه وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصلهما فتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء
كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان
الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذه التقريرات ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكن لما
كان مبهما فما لم يتحصل علم بزوال ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال
الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انه
لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بحيث لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر بمعنى تقوم
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في
كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا
سابقا عليه ومثل ذلك يتحد دمعية وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول
بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه
وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله
لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا
انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة

ولحرة



قوله اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله اقول ليس كذلك
فان ما صدر التقرير انه لو تحصل الجنس بالفصل وحده اى
ارتفع ابهامه
لزم تحقق النوع
بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا
ارتفع ابهامه صار نوعا محصلا اى رافعا ابهامه
نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنها وظاهر سياقه
دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصل
انه رفع الابهام او تحقق النوع به
لا يجرى على هذا التقرير
اصلا

100

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء
للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينّا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية اولا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص
فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا و
ان لم يختص به فلا بد ان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين له و
للمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين المهية وبين النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال ابتنى الدليل على تلك
القاعدة يلزم النشر ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجو..

موجودة معا اذ الكلام فى المهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متميزة
بحسب الوجود الخارجى وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يق الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتى المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتى
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فيميز الماهية عن مشاركها فى ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية من مشارك لها فى جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر
مباين لها فلم يكن مقولا عليها فى جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما الملزم النقيض
وقد يكون منهما عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسهما يعنى ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعى والمركب منهما
جنس عقلى ومفهوم الفصل فصل منطقى ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعى والمركب منهما فصل عقلى كما
ان جنسهما اى جنس الجنس والفصل اعنى مفهوم الكلى كلى منطقى ومعروضه كلى طبيعى والمركب منهما كلى
عقلى على ما مر وقد يق معناه ان مفهوم الكلى جنس لمفهومى الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات
الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلى مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلى من حيث هو فى هذا الاعتبار بمنزلة الطبيعة من الطبائع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومى الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون
لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راى المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجئ بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد و
المفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته
منه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر فى العلو والسفل هو
ان يكون الاعلى جزء من ماهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة
كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان
يق يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهى
الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذى انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه مردود
بما قدمته جوابه من ان جنس الفصل لا معنى له وحققته فى موضعه وسنشير اليه وهما لعنا نقيا وقد [illegible]

قوله
ويرد عليهما انه
لا يلزم من كون جزء الماهية
اقول اذا كان عمومه بعروضه لنوع اخر
وكان المميز داخلا فى قوام تلك الماهية كان مساويا
للجزء الاخر من حيث الصدق ولعل المراد
بالاعم من الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتى اذ العموم بطريق
العروض الخارجى
الى مميز
ذاتى الا انه
ان عروض العارض
نفسه لغيره لا يجعله مميزا
فضلا عن عروض جزئه فاذكره
وانظر فى المعنى المراد للمتبادر وبين
ههنا فيندفع الايراد فافهم ملا علا
قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل
اقول فان الممثل هو ان فى كل من الجنس والفصل
عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلى العقلى و
الطبيعى والمنطقى ملا جلال
رحمه الله

مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو ولكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر واحد وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسهما كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبا معنى الجنس والفصل الى ما يضاف اليه معنى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره وهذا الحكم بكون الفصل مساويا انما هو فصل له مختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات والفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات فانما يقال لفصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرح الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية فالماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن العقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي لها الثاني وما ياتي من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثالث انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميزها بل

قوله ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين اقول لم يبين كما يتبين من تركته لما تبين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس المادة الماخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة كذلك [illegible] من المطالب المذكورة في هذا الباب امتنع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب لامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة واحدة وغير ذلك امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء واما العلة الصورية فيفهم شكلها ما قيل في المنطق ونحا علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل [illegible] طبيعي فان الصورة الناقصة في شيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان الخصوص والعموم تقتضي ترتيب الطبع وان الترتيب طبيعي فهذه علم تناسب ما قال

ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وجدت مميزة بما عرض لها من التشخص وذلك

كحصص الانواع من الجنس تتباين بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق لان وجود

المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول

وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما

هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء

محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول

انه جزء التشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص

معروض التشخص فقط فان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع

كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه

صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل فى وجوده وليس

مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو

الانسان مع شيء اخر نسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى

التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين شيء منها

الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتميزان الا فى الذهن كذلك المهية النوعية

يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا

ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى

يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية

الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من

ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص من الكم

والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهو لا يسمى

التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية

من حيث هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر

بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للعدم

فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما

ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق لا

التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها

بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا و

ليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى

او ثبوتى وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث

فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما اقتضيناه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللا تشخص مفهوماهما فلا نضر لجواز ان يكون التشخص عدم المفهوم الاخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللا تشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللا تشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لم يكن الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا اخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للتمييز تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فهو لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية فلا تكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن عروض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك التعدد

وقوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات اقول لم يمنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونه وجودية او عدمية يعني كونها عدم شيء بين بالنظر المنع والكلام بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم وفيه بحث لانه بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون التشخص ثبوتيا ولا يضر عدم تماثل التشخصات اذا سلم ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما للتشخص وان نقيض العدمي وجودي وان المفهوم منحصر في التشخص واللا تشخص وان ما صدق عليه اللا تشخص عدمي يلزم كون التشخص ثبوتيا لا محالة والجواب المنع التماثل ناظر الى اختيار الشق الثالث اعني كونه ثبوتيا والعرضية عليه ان التماثل انما اعتبر في الدليل في هذا الشق فمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق وح يمكن منع تشابه الامثال في حكم الوجود والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود الافراد الاخر منه الا ان يقال اذا كان الوصف امرا موجودا لا يتحقق الاتصاف به الا ان يوجد فرد من ذلك الوصف في الموصوف فان السواد يقتضي من ان يتصف الشيء بالسواد مثلا من غير ان يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم وفيه تحقيق ذلك فبعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافها في الوجود والعدم اذ الكلام في التشخصات التي يتصف بها الماهيات في نفس الامر فافهم ولا تكلك

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا علة التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها لم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا ان تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في
المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه ان الاعراض
الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود الممكنات ليست محالها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتعدد
بحسب تعدد المادة التي تعلقت بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى امثاله فان التقييد بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر فيه في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية وتعرض
بل انه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك العقلي فيل فعلى ما

ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا وله لا محة مفهوم كلي يفتقر اليها ما ينضم اليه و

يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئي

له مفهوم كلي مفتقر اليه ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا

القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص

فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه

الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر

هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو

في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذاته

الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في العلة

وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا متميز و

التشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون

التميز في التشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي

الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على

ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان

لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك

تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة

فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من

حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص

يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود

على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق

عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق

عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي

ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و

ايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص

وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بعم والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و

قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم

لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص

من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب

البرهاني اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف

في التعليم الاول لا نستطيع ان نذكر شيئا ونشار اليه فليس

في الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة نوعية ثم تلك

الحقيقة النوعية ان كانت مجردة عنه تعلق

الوجود بشخص اخر لا يتصور تعددها

وانتشارها في افرادها

والمكانة

مادية يتكثر في

الافراد بحسب الحقيقة

حصص المادة

عوارض لا يمكن ان تلك

الاعراض مشخصة لها حقيقة

اذ الامر بالعكس كما سبق

بل يمكن ان الصورة

الانسانية مثلا

تحصل

الحصص

مقارنة لتلك الاعراض

محصصة بسبب تعدد

منها الصورة مقارنة لتلك

الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن

قولهم الاشخاص وقد يطلق عليها بالتشخص

يعني انها عنوان التشخص وعلامته ثم تلك

الحقايق اذا ادركت بالحواس كان صورها

ادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورة

كلية فالاختلاف بالكلية والجزئية للاختلاف

الادراك لا الاختلاف المدرك وعلم الواجب تعالى

متعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن

المحيط مثقال ذرة في الارض ولا في السماء قال الشيخ

في الشفاء انما يحتاج تعقل المعقول الى فاصل كليم

الحكماء في التعقل والاحساس عنه تعالى ما تشابه

المفهومات له تعالى بل انما التعقل الصرف المقدس عن

شوائب التغير والقصور بخلاف الاحساس فانه يكون

بتغير فلو لم يتغير كان جهلا والحس الياء بجميع الحقائق

ذلك هو النقص فان قلت على ما ذكرت لا يكون

المجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه

الجزئي وهم يزعمون ان النفس

تعقل عن ذاتها

المشار

اليها

بانها شيء من الاحوال مع الغفول عن جميع الاعضاء والشعور بذلك

وصفا على الوجه الجزئي ويدرك ما سواها من المجردات على الوجه

الكلي ما دام منغمسا في العلائق البدنية

سلامملا ٱ

ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا فى الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ما الجرة محفوظ فى الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ بالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وبها وقرائن ياوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اى تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهيتى التصور وهى اى الوحدة والكثرة عند العقل والخيال متنوبان فى كون كل منهما اعرف بالاقسام يعنى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هى حاصلة فى محسوس فالوحدة انهما ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية متبهتها الا او وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات فى الانسان هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها مدركة الكليات والجزئيات بذاتها اى يرتسم صور الكليات فى ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اى ترتسم صورها فى الاتها فالمدرك الجسمية ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة فى ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة فى الالات فان النفس تدرك اولا بالات الجزئيات متكثرة يرتسم صورها فى تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم فى ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة فى ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة فى الخيال او فى غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم فى الاتها وان المرتسم فى الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل فى نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعنى الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما هناك اى فى العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم فى الالة واذا اعتبر مع الالة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم فى النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة فى الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروض للوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعقل لما ارتسم فى النفس والكثرة لما ارتسم فى الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هى من ثوانى المعقولات وكذا الكثرة يعنى انهما ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس هيئتها الا الوحدات المجتمعة اقول فى كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود

قوله ولا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ ... والمراد بالبديهية ... فى العقول من غير ...

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لا لتضايف العلية والمعلولية فان الوحدة

علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الواحدة لو

تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان

بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري

بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا

بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمع

اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها

وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب

والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت

معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو

ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قوله

الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة

وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون

واحدا بالتشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية

للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية

والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا

لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا

لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي حكم بمجرد ملاحظتهما بثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل

البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر خارج و

الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد

الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية قول

هذا دليل اخر براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار و

تشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا الا من الجهة التي هو

بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال الكثرة عنه وليس هناك الفرض

محالا والمفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فنقول قولكم ان

كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اريد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على

ما ينبغي عنه لفظة باعيانها فمختار انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا

يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية و

ايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة

قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول فيه قراءة بنا

هذا

على هذا المذهب

وادعاء البداهة في المقدمة

المبني عليها ومنع البداهة مشهور ومنقول

عن اذكياء هم وحيث بينهم اختلاف ولا يجدي المجادلة

انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة ولم يبق للطرفين

تنزع في كتب الاستدلال فلا عزمة في

ايراد اصل هذا السؤال

110

ونقول فتلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يلزم من زوال احدهما وطريان الاخر زوال موضوعهما والا لكان
تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد
اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور
جسمية متعددة بعدد الكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال قلت هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام تجزء على
نفيهما ومنهم المص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم بهما ما قلنا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا
يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء والمياه بعينها في الحالين قد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض فعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي هو محل حقيقة الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة
منشاؤها الاشتراك اللفظي فان الاتصاف بشيء بالعرض في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون للموصوف الحقيقي شيئا اخر
له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما في الزوجية للاربعة
في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فذلك ممنوع
قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو
بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء مجامع معه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

لما قال قوله اقول هي شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظي اقول الشافعي لما ادعى البداهة في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم النقض بالهيولى التي تثبتها فانها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجاب عنه من قبلهم بان الهيولى التي يثبتها ليست متصفة بذاتها بالوحدة والكثرة حتى ينعدم بزوال احديهما فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة والكثرة وحينئذ يزول بزوال وحدته وكثرته هذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه متعددا وقد تقرر فيما سبق ما نقلناه عن الفارابي بالكيفية في تحقيق ذلك في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة فالهيولى في الاحوال مستحفظة بوحدتها التي هي هويتها وتلك الهوية لازمة لها نعم حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافه بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا ما عداهما من الوحدة الا تصالية والكثرة التي يقابلها لما قال

وبما قررناه اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف من عدة
على كل منها انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات مسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضتين لما بين معروضيهما ولا نزاع فيه لكن العلامة الابهري انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات لذا
اختلف الموضوع كالعرض اللازم بين البصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوع بين قولك ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في مقالة التاسعة من الفن الثاني من
منطق الشفا الا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا الا ان
يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما
انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر ومكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما بقي من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضيهما اي معروضي
الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى الخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فلا بد بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
دون اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث انه يدبر على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما
في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

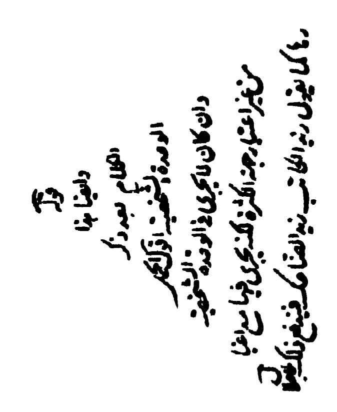
عليها عرض واحد وصف الواحد بالجنس والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة النفس
والمدينة بالعرض
ولا يخفى
المخالفة بين
ذلك وكلام
المصنف ويرد على
كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان
لماهيتهما اوله لازم من
ذاتياتها فيدخل في الوحدة
الجنسية والنوعية والفصلية
وان كان لامر خارج فيلزم
في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجه
جعله لا يصح جعله قسما برأسه من
اقسام الواحد بالذات التي لعله اراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام
الواحد بالعرض ليكون المحمول غير النسبتين
اليه في اخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما يكون لها من جهة اخرى واحدة اتفاق
بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
نقول حينئذ يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلنا فافهم
طلا ملال دولة
رحمه

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من
انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت
جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي
معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض
تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون
الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان
العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له
لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال
الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة
لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك والعارضين للانسان الموضوع الواحد والثاني كالاثنين موضوعيهما
فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني
الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول
هذا القائل لم يقل المصنف كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما الاثنينية فيه هم
مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاندا في الكون
هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظة او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على
الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على
الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان فوقت اي
كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية وان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاها الكي
معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق.
فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام الا عن اي مما لا يكون مفهوم

قوله لم يقل المصنف كان هناك سود وبيض اقول فان وصف الموصوفية
والمحمولية عارضان مخصوصان
من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من
بينها بلا اطلاق قوله ولم يعاندا في الكون هناك
اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة
يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او
العنادية ولا يخفى وهنه لان
كلمتها لسبق مادة
واحدة من
جهة
واحدة فليتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها نظير
ذلك قولك يتحقق في الصلوة دائما اما الوضوء
واما التيمم فان يتحقق كل منها
كما كان في مادة
اخرى لم
العناد
بطلال

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة
شخصية اي وحدة هي تشخص من تشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير
من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم فيكل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما
ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
بالاضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة الشخصية بحال واتبعه قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة معبر عنها بقول مطلق من
غير ان يتم وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد فذو وضع
اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يتم والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع
مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق
شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار
شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض
بما لكون بسيطا النقص بما يحل في احدهما حلول سريان بسيطا ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان
انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا
للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو
من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل تتفاوت بحسب مرتبته
وفي الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد
بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة
مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به
الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هوهو وهو ان يكون الشيئين واحدة
من جهة على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يتم جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
جهة هوهو وجميع اقسام الوحدة منحصرة في اقسام هوهو ولكن ينبغي ان يعتبر في هوهو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور في التشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في التشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام
المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخر اعتبر فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصيته

قوله
في جعل الجسم المركب
من هذا القبيل نظر اقول يمكن
ان يتم المراد من الصورة الاولى ان يكون
معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام
المورودة فيها فيكون الصورة الثانية ان يمكن ان
يكون معروض الوحدة معروض الكثرة
وهو العارض الشخصي فيه
فيه نفع
السؤال
الجسم المركب
الشخص والكل
معروضا للكثرة
لكن الوحدة الشخصية
لعارضه له الجبال
يكون معروضها معروضا
للكثرة بدعوى عرض الكثرة
ههنا ناشئ من خصوصية
المعروض لا من اقتضاء الوحدة
فتم ما علل قوله لكونها في
كل عدد اشد منها اقول الشدة
والضعف عندهم من خواص الكيف كما
ان الزيادة والنقص من خواص الكم
فينبغي ان يتم لكونها في كل عدد اقوى
وازيد منها فيما دونها ما علل قوله
ان الهوهو اذا اريد به اقول الهوهو الاتحاد
وهذا المصنف بعد تقسيم اقسام الوحدة الى
ان اقسام الاتحاد على كل اقسام الوحدة وهو
معنى مقصود من جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهوهو
مخصوص بالاتحاد في الوجود وغيره من اقسام الاتحاد
ان كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يتم في
المشهور المتعارف في عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو
الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها ولا عدم جريانه في الوحدة
المختصة من غير كثرة ما علل قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم آخر اقول التعرض لخصوصيته هوهو لانه
مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة
كما مر من الفوائد
ما علل



قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين اقول لو قيل انما يلزم لو لم يتحد اذا نا لم يتوجه
الدفع الذي اورده اذ حاصله انما يغيب
بصفة الوحدة بعدما كانا بصفة الكثرة
بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في
ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره

هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في
هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد قسم اتحاد الاثنين بان يكون هنالك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بالوحدة الحقيقية
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا
فصار اسوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بالا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدتا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول وجه اخر
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص متاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص متاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وفناء لهما وحدوث ثالث والممكن ان يبنى على قياس ما مر
في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدء للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحدات
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

الفصل

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكره اعتراف بالغلط لا يتقوم بالوحدات بغير ليس اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال فانه يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورنا وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورنا حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل الثلاثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل الاربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من انه يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلاثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يلزم تسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهورية اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست مضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول ان تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقضى منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتتميز عن مشاركتها بمعروضها ونسبة الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها ثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلاث ثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية في الحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي المقابل للوحدة ما يعرض لها اي للوحدة واراد بها ههنا معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب و

اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة لها في العبارة فقط تامل

الايجاب وهو يرجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيتهما و

تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء

الاثنان ان كانا متشاركين فى تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او

غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة

فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة فانهما

يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة فانه يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل

بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى واما التقييد

بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز

اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع

ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم

فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهوريان

كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال له كوسج وان

اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه

كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى

هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى القابل فسلب و

ايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة مما يندرج فى المتقابلين تقابل السلب والايجاب

باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيتهما والثانى ان لم

يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط فى

الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية

دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى

يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقى من التضاد اخص من المشهورى منه والحقيقى من تقابل

العدم والملكة اعم من المشهورى منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله فى التحقيق

والمشهورية والمشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل

منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر

عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب

واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم

المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف

لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما

العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد اقول لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على المتقارنين فى الاجتماع زمن واحد ... مجاز بحسب الاصطلاح ... [illegible]

قوله ولا اعتبار بحرف السلب لتقابل بحاله وان اريد سلب لقابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللااعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللااعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللااعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك تم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين منسوبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضائفين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما يعنى المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل حاولوا بالمحل المستغنى عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مقام بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

مبين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعضهم هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يتحقق بينهما فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول ههنا ما يتم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد الخ وقال ايضا ان من المتقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدقية
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة اليه
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن للعقل ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بالحقيقة
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبني قول المص وهو راجع الى القول و
العقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في
العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فشمل مفهومي

البياض

البياض والابياض لذا الهيئة ومعها نسبة لا يتصور فيها سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عدّه الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق التضاد على الكلية لاجل المشابهة مع التضاد من حيث امتناع الاجتماع معجواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانهما بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان قد يقال مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس له التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص و بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعكس اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر من المندرج فيه عرضيا

قوله قسما من التقابل ... يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضا له اخص حصة من التقابل لان القسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب على تقدير ان يوجه السؤال هاهنا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الذاتي دون العارض

كما بحث عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم [illegible]

للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت فاذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم
صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على
تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق
التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب
ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يوجه في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل و
الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبارين فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم
التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض للحصة
من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يمنع ذلك الحكم
خصوصا في المهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس
جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في
التضاد واما في الباقين فتردد قال الامام انا قد نعقل مهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض
تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من
اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافات رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما
العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه
انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لما نافاه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم
يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع
المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل فيهما انا اذا اعتقدنا ان هذا خير وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة
عن مفهوم منع ذلك لذاته من اعتقاد انه شر وبظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا ابعد منه
اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه

قوله واشدها فيه
اقول فيه ما سبق انه نقل عنهم
ان الشدة والضعف من خواص
الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم ووصف التقابل بالاشدية سيما على ما اختاره الشيخ في منطق الشفاء في فصل المعقود لبيان ان
التقابل بين الموجبة والسالبة
ام التقابل بين موجبتين
مجهولها ضعيفا
وان قال
محقق ان لو
جاز الاشد ضعيفا
في طبيعة الامور
لكونه عادلا من
ليس عادل واما
من حيث الصدق و
الحكم فان السالب اشد
عنادا والابعد من ان
يطابق الموجبة في شيء من
الصدق والكذب ومحصول
كلامه ان المعاندة بين الموجب
والسالب بحسب الصدق اقوى
وبين المتضادين بحسب التحقق في
الواقع اقوى اما الاول فقد بينه
بوجوه يقرب ما سيجيء واما الثاني
فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره
ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف مثلا فكيف لا
الابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد
عليه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه
لا يقال هذا لا يختص بالتضاد ويجري في التضايف
ولا يدل كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية وانه اشبه
بالمباحث الحكمية فلو تركه المصنف لم يبعد اذ لا يتعلق بالغرض
بعد ما قلنا   قوله ولذلك قيل
اقول هذا مع ما سبق في سوق
الدليل يدل على ان
المعاند في التضاد كما قال الشيخ لا قال وانه

الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا منافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا منافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير منافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشر منافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لابد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقد بان عقدا انه خير وعقدا انه ليس بشر والاول ذاتي الخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقدا انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقدا انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها السلب والايجاب ورد بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع وغاية لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهور على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان ثالث الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا ابحاثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وبنوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم للمتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء

فوله من الحركة والسكون الى قوله السكون الشدة عنه فانه ثم ينبغي ان تضاد جامعه المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا واما عند الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارح واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد والمعتبر في قاطيغورياس فتدبر ملا جلال

قوله وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل الى كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما اشتهر بين المفردات ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام هذا القائل وان اراد بيان تسميته به شايع اذ ليس التناقض الا هذا المعنى الشايع فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا المتبادر من اقوى امارات الحقيقة مع قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا الفرس واللافرس ليس بتقابل التقابل الذي للنقيضين اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سندا على سيد المحققين فكيف يظهر به ذكره فساد كلامه ملا جلال

وضمّ اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسّر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادّعى ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه
بعيدا عن جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل دفع كل شيء نقيضه سواء كان دفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمّون تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان
يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في
زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان
او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

قوله
وهذا انه لا حاجة
اقول نعم لو سلم الاطلاق
التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب بين
المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام الفاضل
الا ان في ذلك خلاف المشهور حيث
سمي على اصطلاح غير مشهور و
هو التفسير الاخير
قال قوله
من غير اشتراط
في ذلك اقول
فيه انه يشترط فيه
عدم اعتبار الموضوع
القابل له والا لم يكن
نقيضا بل عدم الملكة
لما صرح الفارابي بان تقابل
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب وحلول السلب
وشرط تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل لا يتناقضان و
كذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله
بشرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه ان
مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لازمة
بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف
على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من
تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى
العلم به وتحقيق العقد اياه وح فقوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو ان الشرط
لتحقيق العقد ومعرفته
ويؤيد ذلك
ما سنذكره في هذا البحث من نكتة اعتبارات الوحدات
ما حاشيه

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك
القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف
الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اى وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفى
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاى حاجة فى ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض
نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تتغايران الا بان فى احديهما سلبا وفى الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن فى القضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعنى اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التى يمكن ان يقع بها التغاير بين
القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعنى وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى
اثنتين اعنى الوحدتين الاوليين او الواحدة اعنى وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف فى الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلى سلب
جزئى ورفع الايجاب الجزئى سلب كلى وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان
الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ فى اخذ النقيضين واما التفصيل
الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند
ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم فى المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل
استعمالها فى العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفى الموجهات بشرط عاشر لم يرد به
ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفى لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية
الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض للقضايا شرائط ثمان تتحقق فيها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط فى تناقض الشخصيات تكون تسعا
وفى المحصورات عشرا ونظيره ذلك اعتبارهم فى الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات فى المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا فى القضايا

قوله وتسن هيهنا بعلم ان رد الوحدات الثمان
اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغنى عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدة النسبة يغنى عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاختصار على اعتبار وحدتها ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات اتفاقا الا الوحدات
الثمان لا يغنى عن وحدة النسبة لان تعقل النسبة لا يتوقف على تعقلها القضية الذهنية وان اشتملت على الوحدات الثمانية كقولك زيد المجازى فى الخارج قائم بالليل اى فى الذهن لا يتغاير بعينه في الموضوع والمحمول ولا فى باقى الثمانية بل التفاوت فى نفس النسبة فان الحكم فى احديهما بالايجاب فى الخارج وفى الاخرى بسلبه الى الذهن وكذا المحمول الذاتى اذا اعتبر بخصوصه مع المحمول العرضى المعتبر بخصوصه كقولك الجزئى جزئى اى هو هو بحمل ذاتى والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل العرضى فانهما صادقتان كما لا يخفى

فيه بحث يجب ان يكون مراد المعترض نقيضه العدم

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت وساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلاكاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين يكون معه الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منهما وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب عن دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان حمل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

فيه ان يقال لا عادل ولا جائر اقول العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمنظلم لا عادل ولا جائر فيصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به الجور بمعنى شائع في علم الاخلاق لم يكن يخلو عن العدل ويجوز في الموضوع انتفاء وفيه نظر والحق ان المراد بالعدل بجوره الملكتين

مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كلّ منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انّما هو باعتبار العقل فالتضادّ بالحقيقة عارض للانواع المحصّلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لانّ التضادّ انّما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لانّ التضادّ كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانّهما متضادّان مع انّهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مرّ من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلّم انّ التضادّ لا يكون الّا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شكّ انّ وجود النوع في الاعيان انّما هو بمعنى انّ في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرّر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكلّ من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم انّ هذه الاحكام انّما هو للتضادّ الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرّض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبيّن احوالها لانّ بحث الاضافة يجيء مفصّلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلّة والمعلول

كلّ شيء يصدر عنه امر امّا بالاستقلال او بالانضمام فانّه علّة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انّما يصدق على العلّة الفاعلية امّا وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا يصدر عن شيء منها فانّها غير موثّرة فلا يصحّ تقسيم العلّة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادّية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلّة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثمّ المحتاج اليه امّا جزء للمحتاج او خارج عنه والاوّل امّا ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع انّ السيف ليس حاصلا بالفعل لانّا نقول الصورة السيفية المعيّنة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانّه لمّا تحقّق فيها فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقّق فرد من نوع السيف ولمّا لم يتحقّق فرد السيف بالفعل علمنا انّ صورة السيف لم تتحقّق فيها فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلّم انّ صورة السيف تحصل في الخشب وامّا ان يكون الشيء بها بالقوّة كالخشب للسرير فهو المادّة وليس المراد بالعلّة المادّية والصورية ما يخصّ الاجسام من المادّة والصورة الجوهريتين بل ما يعمّهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوّة وهاتان العلّتان للمهية داخلتان في قوامها كما انّهما علّتان للوجود ايضا لتوقّفه عليهما فتختصّان باسم علّة المهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علّية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا امّا ما منه الشيء كالنجّار للسرير وهو الفاعل والموثّر وامّا ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلّة الغائية وهاتان العلّتان اعني الفاعل والغاية تختصّان باسم علّة الوجود لتوقّفه عليهما دون المهية والمادّة والصورة لا توجدان الّا للمركّب والغاية لا يكون الّا للفاعل بالاختيار فانّ الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمّى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علّة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انّما تكون علّة بحسب وجودها الذهني

قوله لانّا نقول الصورة السيفية المعيّنة
اقول حاصل السؤال انّ الانواع
الصور السيفية علّة صورية لنوع السيف
مع تخلّف نوع السيف عنه في الخشب الصور بذلك

في الجواب انّ
نوع الصورة المذكورة
انّما هو علّة صورية لما هو اعمّ من نوع
السيف وما يشاكله كالسيف الخشبي فانّ معلول
اعني ذلك الامر الاعمّ لا يتخلّف عنه وانّ العلّة الصورية
لنوع السيف هو اخصّ من نوع الصورة
المذكورة كما تبيّن في توجيه عبارة
الشرح واعلم انّ هذا
الجواب بعد
تسليم انّ صورة السيف هو نوع للشكل او غيره ممّا يوجد
في الخشب امّا لو قيل صورته ما هو مبدء الآثار المختصّة
به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع
السؤال من غير كلفة
ملا جلال

واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقع ذلك اصطلاحا اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن بعد مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصابغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

قوله
اقول فيه نظر
اقول معنى كلام المجيب
ان المراد من العلة المحتاج اليها
في وجوده اليه فالاحتياج والامكان
بسا وفيها موضوعة او لا ومفروع عنها عنده
النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى اتحاد هذه الاشياء
[illegible]
الاحاد
على اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا توقف للمعلول على
واحد من تلك الاحاد يتوقف واحد على جميعها
بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة لا فرد واحد امتناع الالتزام
منه كون الشيء عين الكثير من احاد
علة ولا محذور فيه
واقع في جميع
المركبات انما المحذور كونه عين ما هو فرد واحد من علته
او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واحدا ما يقع من انه لا بد
في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام
فنبه على اعلاقه خصوصا في شرح
تقسيم الماهية الى الواحد
والكثير فان
فان مجموع القسمين ههنا داخل في القسم الاخير

عن المعلول

من المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل با
لفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من
تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما
لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما
ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا
ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات
شرطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه و
الثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة
المهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده
بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره و
يسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها الكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا بد
من ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة
واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول كما
عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير بان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة الا ان يقال وجوب
المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له الا انا نقول انا
وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان

فوز
اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه اقول
في الشرح مبادي للمعدات التي
لا يجب اجتماعها مع المعلول ولا انتفاؤها
معه اذ يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجوده
فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط و
انتفاؤها لا يوجب انتفاءه فلا يكون شرطا قلت هي باعتبار

كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثانى فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول فى بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقى وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان مع بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعنى ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تأخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم فى الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا او الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل يعنى اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز فى المعد اما المادة والصورة فلا شبهة فى ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئيه واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق فى جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر فى جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول فى جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شئ منها فى وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول فى ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارى على وجوده فبعدمه الطارى يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز فى المعد وان وجب فى المعد يعنى وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعدات العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب فى المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه لحصول المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشئ من مراتبها لا يجوز

قوله
اذ لا سبيل
الى امتناعه اقول
اذ لو امتنع بعد تمامها الى
ان ينقضى زمان فيوجد لم يكن ما فرضنا
علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر
آخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه ملا جلال ره
قوله بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن اقول اى

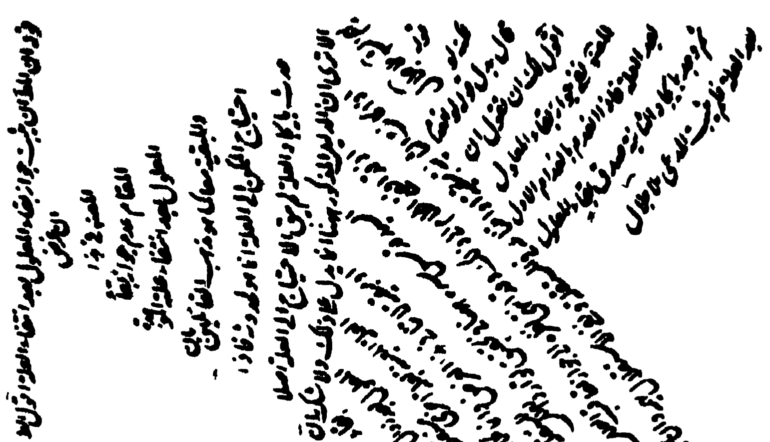
[illegible]

قوله نعم لو قيل يجب وجود
المعلول اقول
فيه بحث لانه لا فرق
وجوب وجود المعلول بعد المعد لا
يستلزم وجوب بقائه بعد مكانه والمصنف لم
يقل وان جاز فى المعد وجود المعلول بعده حتى يرد
عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان
جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافى
وجوب وجوده بعده و
اما ثانيا فبعد التنزل
عن هذا
وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا

[illegible]

بالنسبة الى القريب
كالقريب بالنسبة الى
الى المعلول المزورة كون المعد
البعيد معدا للمعد القريب فالقول
بوجوب انعدام البعيد بحصول القريب وجواز
اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحت ملا جلال ره

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة وقد فرضناه علة مستقلة هذا خلف فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل لجواز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلت
ممنوع فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان لزم استمراره



وجود المعلول وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لايكون للعلة الاخرى مستقلة قلنا لا يضرنا كونها مستقلة اذ المط ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون لتاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هى ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون للاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال ان الاب علة في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية تتم به العلة التامة لحركة المنى وحركة المنى علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا لعلة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار لمجاورتها الماء تعدها تعده لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا بحذائه ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعددت ادواته او قوابله على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدد اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ادواته او قوابلها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقى مصدر الامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقى كان الامر الواحد حقيقة مختلفا وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقى والا لم يكن هو

قوله
واما ان يتوقف
على احديهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد اقول المستدل لما ابطل ١٣٠
هذا الشق بما ذكره من استلزام اعادة المعدوم
او كون ما فرض علة مستقلة وظن ان هذا المحذور لا
يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم
دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع
ان توقفه على احديهما
بخصوصها
يستلزم
امتناع وجوده
بدونها وذلك
لانه لو اعتبر في
التوقف ان لا يمكن
وجود الموقوف الا
بسلب وجود الموقوف
عليه لم يكن قوله لا يجوز
وجود المعلول بدون علته
بعلة اخرى من السلب مدرجة
اذ محصوله ان لا يمكن وجود
المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول
بدونه بل لا معنى للتوقف الا ان
المقتضى للتاخر الذى هو مدلول
الفاء التعقيبية اعنى الاستتباع و
امتناع استتباع سببين معينين لشيء
واحد على سبيل التعاقب او التبادل غير
بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر
المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل
واما الثانى فلم يتم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا
الايراد ونعم يبقى بعض المناقشات في دليله على الابطال
قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد اقول الايرى
ان الحكماء معترفون بان المبدء الاول مختار مع انه
لا يصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم تعدد الجهات
فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل
والترك بل بمعنى كونه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم المختار
يفعل
وان استدل وقوع احد المقدمين غير مؤثر في المقصود
وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه لك لا يخفى عليك

وحده مصدرا والمتعدد بخلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا الثالث للمصدرية وننقل الكلام الى مصدرية
المصدرية حتى يثبت واجب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه
او خارج عنه معلول له لما مر آنفا وننقل الكلام الى مصدريته لها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك
شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فنستغني عن المصدر
قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا
فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب
ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون
العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية
ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط
وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا
يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما الا
اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع
غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع
كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا
ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع
معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في
الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا يبقى اثبات المطلوب
ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء
واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما باينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال
من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدم ما انه

قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري لا يقال ان حيثيته لا فرق بين ما هي والاعتباري في ان الانقطاع
١٣١ بها يجب ينقطع الامر بسند على عدم الاعتبار ان بقي المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ... قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق اقول للخصم ان يقول الشكال ان انها المصدريات الاضافية واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا نم تغايره ح[illegible] اول المسئلة اذ ليس الكلام الا في ان مصدر الامرين يجوز ان يكون واحدا حتى لكم لو تحقق المعلول لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران وهو تمام المطلوب هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يريدوا به كون كل منها عين حقيقته بل ارادوا ان ذاته تعالى باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها علم وباعتبار انه مبدء للممكنات قدرة وباعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدريتان عين ذات بهذا المعنى فلا يلزم محذور والتحقيق سيجيء ما جلال قوله واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول سياق الكلام انه منع للمقدمة القائلة انه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك [illegible] تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان الا ما حاصله منع مغايرة المصدريتين ... ان المذكور في جواب النقض في قوله المنع الذي لا نقض ... فايراد المنع في مقابلة المذكور جوابه غير موجه ما جلال

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه
اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب و
الاضافات وان لم تكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب
وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن
الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع
وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ا لما
ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك
منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر
معلولا له بوسط او غير وسط وهذا بط ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع
وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة
للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تع يصلح ان يجعل مبدء للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء
عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما
والمصنف في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه
اخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته

قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا اقول صدور لا ا
ليس
صدور ا نقيض لا صدور
ا حتى اتصف بصدور لا ا فقد
اتصف بلا صدور ا فلذا كان [illegible]
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية
اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن
له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف
بها للزوم التناقض وتفصيله
ان اتصاف
الشيء بامر
هو لا اتصافه
بامر فهو من حيث
الاتصاف بذلك
الامر لا يتصف
بغيره فلا يجوز اجتماعهما
من حيثية واحدة قال
الكاتبي بعد ذكر المنع الذي
ذكرناه وان سلم فلا
تناقض بين قولنا صدر عنه
ا و لم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة اقول المطلقتان
انما يصدقان لاحتمال وقوع الحكم
فيهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما
لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه
جعل هنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ
لا معنى لاعتبار الزمان هنا وان اراد
بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام ما قيد بعمومها فح نقول انما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما
اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند
هذا يظهر اندفاع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في
التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم
يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر
عن ا ج من حيث يجب صدور ا ب عنه لم يكن
واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه
ج من حيث يجب صدور
ب عنه كان من
حيث
وجب صدور ب عنه يصدر ليس ب فلا يكون الا مصدر [illegible]
[illegible] ملا جلال

ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون منه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان ما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

فوراني ان لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة اقول فيه بحث لانه لا بد من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا ترى ان الشيء قد يكون كل من اجزاء العلة التامة موقوفا عليه وليس يحتج بكونه ان اريد انه يتوقف على كل منهما توقفه على المجموع ورد عليه بعد ابا … … اما ان ارد … التوقف على كل

وبتوسط د خامسة

الافرادي جزء المعنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب ان المراد انه توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل المط وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا لانه يجوز ان يكون المعلول موقوفا عليه احدهما لا بعينه لا يقال فلا تعدد في العلة كما مر فان قيل قد مر انفا فيما سبق خلاف ذلك حيث مع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منها شرطا فلا تعدد في العلة وحصل الجواب بجلي مع تفاوت العدد على المعلول الواحد قلنا هذا مبني على ما استقر من انه اذا تحقق عدد العلل تعين احتياج المعلول الى كل منها فالحاصل ان معنى الشيء ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشأ العلة كما سيجيء على جلال الدين الدواني

عن خصوصية كل منهما الاعن مفهوم احديهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان
نختار فى الدليل الثانى شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ من المحذورات
المذكورة فى الدليل الثانى فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيكون احتياجا
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا انا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او
على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هى الموجودة ح دون
التى لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجى فان استغناء شئ عن العلة معناه ان يوجد بدونها
واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ منهما والطبايع لا وجود لها فى
الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التى هى واحدة بالنوع يكون له
علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من ثوانى المعقولات
اقول لا شك فى انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسـ واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث
يعرف بالتـ وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان فى الشئ الواحد بالنسبة الى امرين يعنى قد يكون شئ
علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا ينعاكسان اى العلة والمعلول فيهما اى فى العلية والمعلولية
اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذى يق له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسـ فكانه يدعى بداهته كما ذهب
اليه الامام الرازى واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لكان متقدما على
علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا
مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان
معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء
المنع فى المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا
نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر
المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين
الشيئين ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى
الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى
اقول فيه بحث لا تجويز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواب

ان اخذ فى العلة اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ
بمعنى كونه
بحيث لو وجد لاستتبع
المعلول فالموصوف بها هو
الماهية من حيث هى فلذلك حكم الشـ
بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه
حسب انه يجب ان يكون الوجود الذهنى قيد الموصوف
بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها المجموع فيه

اللواحق الذهنية والامر وشرط ذلك بين ويكتمل ان المص
قد سامح
فى بعض المواضع فذكر
المعقولات الثانية فى مقابلة المقولات
الخارجية لانه ربما كعد شئ من المعقولات الثانية
ومحمد الغاشية قد عدم كونه من العوارض الخارجية كما شبه
به من تبع ملا جلال وروان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة اقول ان
اراد ان استلزام
المعلول
المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز تعدد علته

والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لايكون مما نحن بصدد ابطاله انكلامنا فى بطلان الدور ولادور الا
مع اتحاد الجهة ليس بشئ لان الدور هو ان يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح فى ذلك ان يترتب على كونه
مفتقرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضى الارموى
بانه ان اراد بالافتقار فى الدليل المرضى عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار
امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء فى التأخر ما جاء من الشبهة فى التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان يق تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يق له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
موقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فالحاصل الاستدلال انه
لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة
للشئ كافية فى تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضرورى والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
ماهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد و
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه
ولا بتوالى معروضاهما فى سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ولا توجد به
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اى ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات فى الممكن لم يوجد شئ منها فيجب وجود

انفكاك

الشئ لنفسه تقدم الشئ على علته حتى يق انه عين المتنازع
فيه كما ذكره الشارح فى هذه الشبهة لانا نقول فليعمم اثبات الامر
المصحح لترتب المعلول على العلة اذ لا دخل فى للتقريب بكلمة
ان يق لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه
ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء فى
اثبات هذه الملازمة اصلا
حتى يق او رده الاثبات
ملا جلال

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الاحاد فنطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايض ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايض المح لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لهما والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين عن الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايض فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايض لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

قوله اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الخ اقول هذا انما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على ما نقرره فلا ورود وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشيء اذا لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامه عدم الواجب بالغير لان الواجب بالغير يمتنع تحققه على هذا الغرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على سبب فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته في سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم يلزم مح اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما يستحيل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل لا تجاهل

قوله واجيب عن الاول بدعوى الضرورة اقول لما كان قول المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون [illegible]

قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه الدعوى على المقدمات السابقة في اثبات التناهي [illegible] المدعى [illegible]

١٣٦

الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل
واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول
اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني
وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد
الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة و
ان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على
ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا ممتنع سواء كان بينها ترتب ام لا واما ان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يتعدد لكل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب زيادة احدى النسبتين على الاخرى
من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان
التسلسل في جانب العلل والعلة المحضة اذا كانت التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه
على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم من التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول
منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير
منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم
ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول
على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلول المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول
وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على
سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء
مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع لو علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء
هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ
بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار

قوله
لقوله وقوع كل
واحد اقول فيه نظر لان الخصم
ان يمنع امكان وقوع كل واحد من
احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة وسندها
ان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها
فيه مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف على
الترتب ولا يجدي القدح في
السند لانه سند
اثبات
المقدمة
الممنوعة وما
ذكره الخصم من
جواز ان يقع
احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى
لا يستلزم امتناع امكان
وقوع كل واحد منها بازاء
واحد من الاخرى لان
مراده الجواز العقلي الذي
هو الاحتمال فان غرضه دفع
جريان الدليل في هذه الصورة
بمنع بعض مقدماته فهو هنا يمنع
بكيفية احتمال اللاوقوع ولا يكفي
احتمال الوقوع في اجزاء الدليل بل لا بد
لها سلف الامكان الذاتي فيتحقق لو كان
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكنا لامكن وقوع كل واحد من السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك حق الى اخر الدليل
والخصم حينئذ يمنع الملازمة والصواب في الايراد
والجواب ما قرعنا سمعك فلا تغفل منه

اجزائه في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه
الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا ممتنع لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر ايضا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجبة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما التصوير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجب ما لا ينافي
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعينه في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كالخشبات للسرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول
المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض

الثاني

المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المع الاول فانه جزء من السلسلة فيتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذى قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا فى كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المع المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف فى تحقق السلسلة بل لا بد من المع المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لان معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير فى ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها العدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ثم بل الجزء الذى هو ما قبل المع الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج فى ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التى هى علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبنى على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هى جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشئ فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر فى المجموع الخ وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو بط لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود اى اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة فى السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهى لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يوخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد ح تشتمل على جملتين احديهما تقيد بعدة الالوف والاخرى تقيد الزائد عليها والاولى اعنى الجملة

قوله هذا اصل الدليل منع اخر اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه لما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة تلك الممكنات المتكثرة يحتاج الى علل متكثرة وان كل واحد من الاحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف والسلسلة باسرها كثير متعدد وواحد فيه كل واحد من الاحاد ليس كل واحد من الاحاد تلك فالجملة مفتقرة الى علة هى مجموع علل الاحاد وهو غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد وذلك بين لا ستره به نعم يرد ان مجموع علل الاحاد هو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية فان السلسلة المبتدائية مما قبله بلا واسطة علة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدائية مما قبله هو علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التى يشتمل عليها السلسلة المبتدائية مما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد بلا كلام.

قوله قولكم انه ممكن مجرد عبارة اقول انت تعلم انه كما ان الممكن يفتقر الى علة تلك يفتقر الممكنات الى علل وح يصح الترديد فان علل تلك الممكنات هى بعينها نفس الممكنات المعلولة وداخلة فيها او خارجة وكان الشارح توهم ان ذلك الترديد مبنى على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا فى كلام القائل الذى اعترض عليه ايوهم ذلك فلا طائل قوله وما يقال ان وجودات الاحاد اقول هذا الكلام خال عن التحصيل لان مغايرة المجموع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات كما سبق كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه انه الاحاد فلا طائل قوله فحقه ان يكون مقدما

على قوله اقول لان المراد بالمؤثر فى قوله لان المؤثر فى المجموع [illegible]

[illegible] ذلك سلسلة الى غير النهاية يكون هذه الجملة من الاحاد بقدر عدة الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة فى احد الطرفين فان قيد بطبق عدة الالوف على الاحاد ليظهر انتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى فلت يكون رجوعا الى برهان التطبيق بعينه [illegible]

١٤٠

التى تقيد عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهى او من الجانب الغير المتناهى وعلى التقديرين يلزم
تناهى السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتى
التوديل اما لزوم التناهى على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية من الطرفين لكونها محصورة بين
الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذى هو مبدء الجملة الثانية اعنى الزائد على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك
العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثانى
فلان الجملة التى هى بقدر الزائد على عدة الالوف تقع فى جانب المتناهى وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهى اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهى
عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهى السلسلة لتناهى جزئيها عدة واحادا على ما مر وقد يمنع المنفصلة القائلة بان
هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوى والتفاوت من خواص المتناهى ويمكن دفعه بدعوى الضرورة
فى ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافى المتضايفين
اى العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما ستطلع
فى طرفى النقيض اى الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية فى معروض وجودى تحققت المعلولية فى
معروض وجودى وبالعكس يعنى اذا تحققت المعلولية فى معروض وجودى تحققت العلية فى معروض
وجودى وهذا معنى تكافيهما فى الوجود وايضا اذا تحققت العلية فى معروض عدمى تحققت المعلولية فى معروض
عدمى وبالعكس يعنى اذا تحققت المعلولية فى معروض عدمى تحققت العلية فى معروض عدمى وهذا معنى
تكافيهما فى العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمى فى الوجودى ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية ايضا وجودية فان ثبت
ان تاثير الوجودى فى العدمى لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية
كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل فى اثباته من
انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودى
علة فاعلية للعدمى والا لكان عدم الوجودى علة فاعلية لعدم العدمى الذى هو وجودى هف اقول مردود بانه
يجوز ان يكون الوجودى الذى هو علة فاعلية للعدمى هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودى
وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودى وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمى لا بد لها من علة موجودة
اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمى لان عدم العلة علة لعدم المعلول و
قد فرض ان الوجودى علة له اى لذلك العدمى فتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون
للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل فى الوجود ازلا وابدا
ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلولها ايضا موجود الوجود علته لجواز ان
يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافى لازميهما

نعم الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمى
فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودى
وهو اللازم هف سواء كان ذلك العدم هو الا
او لا فالمعروض المذكور ح ما فهم
ملا جلال قوله مردود
بانه يجوز ان
لا يكون اقول
من البين ان
الامكان علة
للاحتياج نسبة
يقتضيه تحت حاله
فالملكة ممكن امر يحتاج
اليه سواء كان وجد
او لم يوجد اصلا فعلى تقدير ان
كان موجودا يلزم تحقق
المحتاج اليه وان لم يكن
موجودا فلا فالملكة ممكن علة
بحسب نفس الامر ممتنعا كان
تلك العلة او ممكنا موجودا او
معدوما فالملكة المذكورة يكون
معلولة لامر موجود لكونها امرا وجوديا
فيكون عدم ذلك الوجودى علة لعدمها
والمفروض كون امر وجودى اخر ايضا
علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان
الوجودى علة لامر عدمى لزم اجتماع العلتين
على معلول واحد هو ذلك الامر العدمى فيه
الملازمة ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه المنع الذى
ذكره الشارح ثم بقى الكلام ههنا فى بطلان التالى
بناء على ما سبق ان توارد العلل المستقلة على سبيل
البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة
وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودى
الذى فرض علة للامر العدمى ولا يلزم التوارد على
سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى
تقدير كون علة الملكة امرا
ممكنا يجوز ان لا
يجتمع
مع الوجودى الذى هو علة للعدمى ويندفع بانه على تقدير
مع جميع شرائط التاثير اما ان يوجد الوجودى الذى
هو علة للملكة مع جميع شرائط التاثير او لا
يسوق الكلام فتفكر ملا جلال
الدين دوانى

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وفرعوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا
على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان
يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب
اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا
يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه اراد بان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع
معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد القابل وحده لا
يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا
فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من انه فاعل
بدون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب
انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب التغاير بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا بالذات
الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة
لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه
لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب
اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون
ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة
واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا
فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص
يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها
لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم
ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية
العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولا استغناء عنه بغيره بدليل آخر على ان العناصر ليست
عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة
كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغيره وذلك المفروض محال وفيه نظر
لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بماهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي الماهية مع قطع الكون

لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد وايضا
نقض مدليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن
ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخرا عنه وهو والعلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات
على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان
التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ثم ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر تكافئ شخصا
اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر و
يرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية
وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير
التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به
الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او
المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة و
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و
يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان
الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة مبناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا
المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا
السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ الحصول في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله
في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك

قوله
ويرد عليه
وعلى الدليلين الاول
يمكن ان يقال مراد المصنف انه لما
ليس التشخص من جهة العناصر
المشتركة بينه وبين سائر الافراد على تشخص
اخر وهو الحكم بعدم المشاركات الجنسية والنوعية ولا
يتوقف [illegible] من اشخاص العناصر في الماهية
النوعية فتدبر منه دام ظله
قوله يدل على مغايرته للشوق
اقول لم يرد
الشوق
الذي هو
مقسم الشهوة
والغضب حكم
بان الشهوة
مفقودة في الدواء
البشع وقال الا
ستاد المحقق قدس
سره في حواشي
التجريد ان الشهوة ميل
جبلي غير مقدور للعبد كالجوع
الارادة وكذا النفرة حالة
جبلية غير مقدورة بخلاف
الكراهة فقد يشتهي الانسان
ما لا يريده بل يكرهه كالمشتهيات
المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما
يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء
المر عند المرض ولذلك قالوا ان
المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها
وكراهة الطاعات شاقة لا يؤاخذ
عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح
يبتني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة
الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة
والضعف بان يكون الشوق ضعيفا والاجماع
قويا وفيه صرح بذلك بعضهم وفي هذا المقام بحث
نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه
منه دام ظله

الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال مشهور يرد فيقال الحركة على مسافة يكون فيها
ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير
ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا
يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على
وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع
بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من
حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء
من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض
بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو ممتنع وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان
السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات
علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات
في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان
العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير
من حركاته الاختيارية على مسافة كمن يمشي مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن
الحدود الواقعة فيما بينها اما للغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي
يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض
الاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف
من تلك الانصاف التي لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك
والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في
بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم
وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو
الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسيأتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر
واحد شخصي من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة
عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

١٤٣

قوله بيان ذلك ان المتحرك على مسافة الخ اقول فيه بحث اذ لو فرض ان الارادة الكلية مع تخيل المسافة بجميعها القصد وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة اولا على سبيل التفصيل لجاز ان يدرك اولا جزء منها فيقطعه ثم جزءا اخر وهكذا او لهذا الاخير دفع وهو انه يكون في كل قصد ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة المتعلقة بها ثم سبقت منه التصورات المتعلقة بالجزء جزءا والارادة الجزئية السابقة فلا جلال قوله ثم التسلسل ان كان دفعة فهو ممتنع اقول في هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالبحث لا يحتمل لان الكلام في العلل ان كان المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينها وبين الشق الثاني اذ تلك المعية لازمة على التقدير الثاني ايضا فلا جلال قوله مع ذهوله عن الحدود الواقعة اقول لا يخفى ما فيه من بحث وهو ان المتحرك بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا اغمض في الظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن السير فظهر ان الحركة مستمرة على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر على هذا المنهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة يستدعي ادراكا واحدا مستمرا على سبيل التدريج نعم اذا تعددت الحركات كما في الخطوات المتفاوتة كان هناك تصورات متعددة لمسافات متعددة لكن لما صارت تلك التصورات ملكة النفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمد في نسبة الامر فيتوهم انه لم يدركها او نسي ادراكها ومن البين ان الادراك بشيء والادراك بالادراك بشيء اخر والخفاء في ذلك الادراك بشيء اخر فلا جلال

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلابد الحركة على مسافة تقتضيها على القاعدة القائلة ان كل فعل
جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هنا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما
اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مثبتة ويشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدر على المقارن المادة اعني الصور والاعراض
المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذا
كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع خاص بالقياس اليه والشمس
لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بواسطة المادة توقف
الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف
فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان للوضع مدخلا
في تاثيرها فذلك تم فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان
يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره
وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس
الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس ولعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية
ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي
معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على
الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد
في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة
او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا يوصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك على ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد
تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا
وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلابد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي
بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة
او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك
لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك انا نفرض

بطلانه

قوله والظاهر من هذا العطف اقول مفهوم هذا العطف هو توقف صدق التاثير على التناهي على نفس التاثير ومن البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه فالتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير المتناهي اذ المراد بها مفهومها والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل المصنف انما اقحم لفظ الصدق لهذا المعنى والا كان المصنف ان يقول يشترط في التاثير بدون لفظ الصدق فلا اشكال

بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية
في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكون
كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها
اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم
ان قطع المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز
ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت
مقابلة والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا اتحدا مع اتحاد المبدأ
عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان
الكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لان المانع انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا
تحريك الجسم بقوة جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون
حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه
انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا
تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت
الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا
فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى
على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما
ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها
ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام
على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار
ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تتناهى جاز
ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان
يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس الحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في
وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا
عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بانه زيادة ها

قوله
فانهم لما استدلوا
على وجوب تناهيها اقول من
البين ان الزيادة من الجانب المتناهي لا
تستلزم التناهي من الجانب الاخر فلا تمنع في الاستدلال
[illegible] الا الزيادة في جانب المستقبل اي الاعتبار [illegible]
في ابطال التطبيق لبطلان استقلال الزيادة
الى جانب الماضي اجابوا عنه
بان ليس لها وجود
وهذا المختصر
وجهين احدهما
ان يكون منعا
لجريان التطبيق
بناء على انه لا يجري
في الموجود معا وقع
يرد عليه ان التطبيق
العقلي لا يتوقف على
الوجود الخارجي والثاني
يكون منعا للتخلف المدعى في
مادة النقض بان يقتضي
برهان التطبيق ان لا يوجد الامور
المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق في
الحوادث الغير المتناهية فانها غير مترتبة
فلا يرد النقض بها وقع في النظر الى ان
مقتضى البرهان عدم وجود المجموع او
عدم وجود ما ... بسبب التفاوت
... الكلام بعد ذلك ... انه لا
... في الزيادة ... في الامور الغير الموجودة
في الخارج ... الزيادة في الخارج
يتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان
على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن انكاره
والاقلال

كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن اقتضائه تناهيها وانما عندلهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة
قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع
التفاوت في حال الموجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناهٍ
وليس يلزم هذا الخ من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان
يكون القوى الجسمانية اذ ليته لا يكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان
من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد
منه هو التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطؤ يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع
التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطؤ فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في
العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول لقائل ان يقول
اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير و
الكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
ما فرض غير متناهٍ لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم
تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين
بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت
تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان لاجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم
التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط
المنع المذكور ربط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تنقف عند حد لا
يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعنى به انه لا ينتهى الى مقدور لا يكون بعده
مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان
يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان
يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير
متناهٍ عددا ابطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطؤ وذلك ثم نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس

زتيب منها فقد يقوى على ترتيب واحد منها بسند من
وحدة معينة وان معين ما وان الجسم لا يقوى على
ترتيب واحد غير متناه فكذلك على خلط من نهاية
مختلفة منها فقد يقوى على ترتيب واحد
واحد واما انها لا يقوى
على ترتيب غير
متناه فذلك
بين بما قلناه
جلال
قوله فلم لا يجوز ان
يكون التفاوت
اقول تفصيله انه اذا
فرض تحريك غير متناه
اسرع من حركة الاكثر في
القوة القسرية وابطأ
في الطبيعية لا يلزم تخلف و
هو مساوات الجزء والكل في
التحريك لانهما وان استويا في
الزمان فهما مختلفان بالسرعة
والبطؤ فلا يلزم انتفاء التفاوت
بالكلية وهو المحذور لا انتفاء التفاوت
في المدة فقط هذا ونعلم وما ذكره الشيخ
من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود
هذه الامور مدعى تقديرها كما سبق
تقريره ومع ذلك ونظائره فتأمل
جلال قوله واجيب بان التفاوت
في السرعة والبطؤ اقول نختار ان زمانهما واحد
والتفاوت في العدة واقع ولا يلزم من ذلك
تناهيهما بحسب المدة والعدة اصلا بل يجوز ان يكون
كل منهما غير متناه في المدة والعدة كما في دورات
الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانها غير متناهية في
العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة جلال

كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهيها و
اما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا
والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكون التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناولا للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر
تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقة
يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة
في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في
قوة قاسرة لجسم حالة كما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي
طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري
الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى
الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا
البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب ومتبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل للمحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم
الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان تكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض
على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس
احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم
فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك
الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر
عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء انما يظهر صحته في المتقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا بتوقعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا
لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل
للهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول ايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ربطا قطعا الا ان

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي
من جملتها حلول شيء آخر فيها الا يرى ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر عن المحل هو الحال المعين
باعراض في المحل فلا محذور ولانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما ادعوا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله وقوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المح ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها
صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها
بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور حينئذ كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال
المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل وبالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل
عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظاهر اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي و
الا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قرب القبول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب
لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها
اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلولة في وجودها يعني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى لحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في
النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل
في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان و
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض
عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات لانهم
قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان
تأديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديته متساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي يكون التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن هيهنا سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا للاقتران
به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب
مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديه كان سببا ذاتيا للمسبب الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان حفر موضعا
فصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديه الى الكنز دائما ولا اكثريا ولاجرم كان سببا اتفاقيا وكان
وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة
الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او
غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى المتاع
لقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس
الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة حقيقة فان الشئ اذا اقترن
بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئ ما بالمعلول كذلك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشئ المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن عن
تبريده فلما ازال المانع عنه بردته بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا
اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرنها اعنى الخشب ماخوذا مع صفة
البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب ويحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس

للبناء

الماهية عن الموضوع والا لافتقر اليه في الخارج ... بعرض والا لكان في الخارج ايضا موجود عبد الرزاق

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة
كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل
وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء
واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية
لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم
الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم
لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال
في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا
مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب
المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان علة للمهية والاخريان اعني الفاعلية و
الغائية تسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السواء
فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب خلافا لما
توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي
في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب وجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى
به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي
الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف
كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى
فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد
الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية وبعيد
كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل
العرضية ما هو معد بعض انحو
العلل الفاعلية العرضية
تكون علة معدة
ذاتية
بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة
معدة ذاتية لحصول البرودة
تم المقصد الاول

المقصد

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة **الاول في الجواهر** قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايضا هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض ولا يعني ولا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع و هو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر ح هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اقول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خزازة فالاولى ان يقال غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهرين يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون و هو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منها او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما تكرر ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من ان المحل المستغنى عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه

وقد بيّن فى موضعه انّ نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد عرفت انّ العرض هو الحال فى الموضوع والحال قد يكون حالا فى موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لانّ الموضوع هو المحل المتقوّم بنفسه والعرض لا يكون متقوّما بنفسه و يصدق العرض على المحل والحال الجزئيّا لا كليا فانه يصدق فى بعض المحال عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطوء وليس يصدق فى كل ما هو محل انه عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك انّ الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال الجزئيّا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثوانى المعقولات لتوقف نسبتا احديهما على وسط واختلاف الانواع فى الاولوية والمعقول منهما اشتراك عرضى اختلف العلماء فانّ الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما انّ العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المصنف على ذلك بوجوه الاوّل انّ الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج فى اثبات جوهرية النفوس الناطقة و الصور الحالّة فى الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا فى اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شئ من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لانّ ذاتى الشئ كما عرفتها لم يكون بيّن الثبوت لذلك الشئ وقد تبيّن ذاتى الشئ انما يكون بيّن الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصوّرا بالكنه ولا نعلم انّ ما ذكر من الامثلة قد تصوّر فيها المهية بالكنه فالمتصوّر من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن مهيتها وهكذا الحال فى سائرها ولو كانت المهية معقولة لنا بالكنه فى هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج فيها الى دليل اصلا الثانى انّ مفهومى الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فانّ انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتى له وفيه بانا لا نسلم اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد عرفت انّ ما ذكر فى بيانه على تقدير صحته انما يدل على انّ المقول بالتشكيك على افراد ليس ذاتيا لها بانه لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التى هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث انّ المعقول من الجوهر امر مشترك عرضى بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغنى عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك فى انّ هذين المفهومين انما يثبتان لموصوفيهما ملحوظين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى الموضوع والذاتى لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتى له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمى لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفى قوله والمعقول منهما اشتراك عرضى اشارة الى انّ هذا الوجه

قوله كما ان العرض ليس بجنس لما تحته الخ هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم الا ان بعضا من العظم صرح بجنسيته فيتمض على ابطال هذا عبد الرزاق

العرض ايضا لما تحته
وحكم بان المقولات كلها
جنسين قسيمين احدهما الجوهر والآخر
العرض واثبتهما فى كتبه بدلائل يطول ذكرها
وحاصلها ان العرض ايضا يطلق على معنيين الموجود
فى الموضوع وليس يصلح ان يكون حد المقولة العرض
والطبيعة الناعتية التى حصّتها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعا
ان يكون قائمة فى الموضوع وهذا هو الجنس الاقصى لمقولة العرض

قوله بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن قيل علم النفس بها
علم حضورى
والصورة العلمية فى العلم
الحضورى هى بعينها الصورة العينية
فالحاضرة عند النفس المعلوم بها بالذات هو ذاتها
المخصوصة من وجهها وعلمها بالمدبر المتصرف للبدن
علم حصولى لا حضورى واجيب بان المعلوم لنا انما هو المشار
اليه بقولنا هو الان المنقسم الى الاعضاء من البدن والمتصرف
فيها هو النفس بعلمنا بكل واحد منا هذا المعنى علم حصولى
وفيه نظر وقد يجاب بان الثبوت الذاتى للشئ
انما يكون بينا لو كان الشئ متصورا الى
معلوما بالعلم الحصولى لا مطلقا
والمقام موضع تامل
عبد الرزاق

انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر و
العرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في التدليل على ما استدلوا
به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن
عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون
جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ
يلزم كون العرض مقوما للجوهر ومقدما عليه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما
ثبت من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين
في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبر واخذ في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرح
بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما توهم من ان الفناء ضد الجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون
وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب المهية ولوازمها ولا بعوارض تختصان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الآخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ

لزم من
هذا كون الجوهرية
غير موجود في الخارج
فيكون اعتباريا وجود ذلك لا يكفي
في كونه من المعقولات الثانية اذ يمكن ان
يكون هذا الامر الاعتباري بحيث يكون اتصاف الجسم
ويعرض له في الخارج ولا ينافي ذلك كون هذا الشيء غير موجود
في الخارج اذ يكفي في العروض بحسب الخارج كون الخارج ظرفا للاتصاف

ليس
يعدم الجواهر
بحالة فقط لبنوابه
على محالها بل يعدم الحال والمحل
جميعا فمنشاء هذا الوهم ليس الا كون
الفناء رافعا للاجسام كما يرفع الضد الضد فلا
تعلق له باعتبار المحل او الموضوع بل هو وهم سخيف ناش
عن سوء الفهم فالمصنف نبه على فساده مقدمة مدللة بعد نفي التضاد
بين الجواهر وبين غيرها وقول الشارح فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام
باسرها ينافي ما ذكره من الايماء تدبر قوله اي لا يجوز
ان يحل مثلان في محل واحد اقول بيان
ذلك ان تكثر النوع الواحد ليس
لماهيته ولا للوازمها
وهو ظ

لو امتاز ت النسبتان فذلك الامتياز اما بذات الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض واما بماهية
المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك بط على ما عرفت انفا والجواب انا نختار ان امتياز
بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دورمعية كما مر فى بحث
التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين فى محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف
العكس اى وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين فى ذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين فى اثنينيتهما عن الواحد فى وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة ثنينية
وايضا لو جاز حصول عرض واحد فى محلين لجاز حصول جسم واحد فى مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما
والتالى بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار
بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة
والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم
هو تماثلهما مع الاتفاق فى الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام بكل جزءين
متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا تقبل من
رابطة يصعب التفكيك وذلك هو التاليف ولم يقم بهما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك
بينهما بل بكل واحدة منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه
مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال الصعوبة الانفكاك
الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر
من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو
جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزءين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف
بين الجزءين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو
ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما
بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول
ابى هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك
انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة فى الوضع
اى اجزاء يعتبر ان يوجد كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى
اجزاء غير متباينة فى الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

وظاهر ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ان
انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية
يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما ينفرض فى جزء اخر من محله واما انقسام
المحل به فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال فى محل منقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ان كان
حاصلا بتمامه فى واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حاصلا بتمامه فى كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالا فى محال متعددة وذلك
باطل وان لم يوجد شىء من ذلك الحال فى شىء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا فى
ذلك المحل بالضرورة وان وجد فى كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى
اجزاء متباينة فى الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال فى منقسم كان ان حل فيه من حيث ذاته
المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله
فيه حلولا غير سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محلها قطعا وكذا النقطة فى الخط والخط
فى السطح والسطح فى الجسم وشىء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
فى محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد فى كل جزء من الاب جزء من الابوة فهذا تنبيه على الحال
فى المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شىء منه فى شىء من اجزاء
المحل استحال حلوله فى ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا فى المجموع من حيث هو مجموع ولا
يكون شىء منه حالا فى شىء من اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص تعرض
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى الخارج اقول لك ان الحكم بديهة
لا نفرق فى ذلك بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فكما جاز ظاهرا
ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز فى الخارجى ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا مجسما مخروطيا
مستديرا مثلا فقطعنا من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محلها الذى
هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل
لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة
تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها الا ان يقال
الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها
الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث فى الشخص بعد ان لم يكن ثم والموضوع من جملة المشخصات اى العرض
يحتاج فى تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا
فى تشخصه وهو مستغن عنه فى الوجود اما لانه مكتف عنه بوجوده او لان التشخص مفتقر الى الوجود

ومن جهة العرض الغير المنقسمة فلذلك لا يلزم انقسامه فى ذلك
الجهة من انقسام محله فيها سواء كان انقسام طول المحل او عرضه وعلى هذا
التقدير
ايضا يجب الانحصار
لا سنعار قوله لا من حيث
ذاته المنقسمة يلزم الانقسام
فلا يشتمل مثل النقطة فلينا مل عبد الرزاق
وقيل لم لا يجوز ان يقوم تاليف واحد بمجموع الثلثة
واخر بالاثنين فبانابة التاليف عنها ينعدم الاول دون
الثانى ولا يلزم محذور شرح مطالع فان قلت هذا التدليل يمكن

منه متباين للاول بحسب الوضع والاشارة فان لم يكن متباينا
لم يكن بحسب الوجود لكونهما واحدا بالاتصال ولو سلم فلكونه مغايرة
بحسب حقيقته فلا شك بعد كون اعتبار الحيثية لم تبرؤ بكذا
المحل فلا يلزم اجتماع المتضادين فى محل واحد
بحيثية واحدة مع تكثير الذات لا يكفى
فى امتناع اجتماعهما وانما ثبت المغايرة
بالذات بين محل
السواد
السواد ومحل البياض فى الجسم الابلق فلا يمكن ان يقصد الشبث بمرة فى تجويز

فلو افتقر العرض الى موضوع في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصاته بالواسطة والمستغني عن المحل

في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هذا اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغنائه

في الوجود قوله لانه مكتف عنه بموجبه قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع

فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الافتقار

اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار

لاحدهما الى الاخر الثالث ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه

ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه و

لا محلا له لان نسبته الى جميع افراد المهية على التسوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا

مرجح فتشخصه بمحله فان قيل لم لا يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر

وترجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل

العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا

التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة

او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله

لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه

بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على

حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل

الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا

وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات

العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى

موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا

خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى

العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات

متعددة كل واحد منها الا انه يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال السبب وحصل الاخر

بحصول سببه فيختص تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المتشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات

ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما

قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان

الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز

المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو

انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال

ذلك الجسم موضوعا لها ولا فرق في ذلك بين عرض وعرض وقال

قال المحقق الدواني

اعنى التحيّز لا فى وجوده و تشخّصه فلو انتفى الحيز المعيّن انتفى تحيّزه المعيّن لا وجوده او تشخّصه كما فى العرض
لانا نقول باىّ طريق عرفتم انّ الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخّصه الى الحيّز مع انّه لا يتصوّر وجوده المتشخّص
الّا فى حيّز ما كما انّ العرض لا يتصوّر وجوده المتشخّص الّا فى موضوع مّا وما ذكرتم من انّ الجسم يحتاج
فى تحيّزه الى الحيّز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانّه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيّته التى هى من لوازمها او فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده
او تشخّصه وما ذكرتموه من الدليل على انّ للموضوع مشخّص العرض قائم بعينه فى انّ الحيّز مشخّص
للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكّم ويمكن الجواب امّا عن النقض فبانّهم زعموا انّ
الموضوع المعيّن مشخّص للعرض ولا يمكن ان يدّعى انّ الحيّز المعيّن مشخّص للجسم لانّا نشاهد انّ الجسم
المتشخّص قد يفارق مكانا الى اخر مع انّه ذلك الموجود المتشخّص فلا يكون الجسم المتشخّص محتاجا فى وجوده
ولا فى تشخّصه الى مكان معيّن وجوابا ان دليلهم فى الحيّز ممنوع فانّ دليلهم فى الحيّز ينقدح باختيار
انّ تشخّص الجسم بماهيّته وامّا عن المنع فبانّ المراد بالتشخّص عوارض مكتنفة بالتشخّص او امور متعلّقة بها
يحصل منها فى الذهن صورة جزئيّة مطابقة للتشخّص نسبتها الى التشخّص نسبة الفصل الى النوع يسمّى تشخّصا
وقد مرّ ذلك فى بحث التشخّص ولا شكّ انّ الصورة الجزئيّة انّما يحصل من امر متشخّص جزئى ولا
يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئيّة من جزئى اخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخّص انتفى
التشخّص وانتفى بانتفائه التشخّص وايضا اختلف فى انّ العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلّمون
على انّه ممتنع والحكماء على انّه جائز بل واقع واختار المصنّف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحالّ
الى محلّ يتوسّط كالسرعة والبطوء فانّهما يحلّان اوّلا فى الحركة وبتوسّطها يحلّان فى الجسم وكالخشونة
والملاسة فانّهما عرضان من مقولة الكيف حالّتان فى السطح الحالّ فى الجسم وكالاستقامة والاستدارة
والانحناء فانّها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانّها عرض قائم بالخطّ وكالخطّ فانّه
عرض قائم بالسطح بمعنى انّ ذا النقطة هو الخطّ وذا الخطّ هو السطح لا الجسم واجاب المتكلّمون بانّ
مثل النقطة والخطّ والسطح عدمىّ ولو سلّم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة و
الاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجوديّة انّما تقوم بالجسم والسرعة والبطوء
ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتدّ تتخلّله سكنات اقلّ واكثر باعتبارها
تسمّى سريعة او بطيئة ولو سلّم انّ السرعة والبطوء ليس لتخلّل السكنات فنطبقها الحركات انواع مختلفة
والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيّات دون العرضيّات وهما من الاعتباريّات اللاحقة للحركة بحسب
الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعيّنة فى زمان اقلّ واكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون
السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطوء واستدلّوا
على امتناعه بوجهين الاوّل انّ معنى قيام العرض بالمحلّ تبعيّته له فى التحيّز فما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيّزا بالذات ليصحّ كون الشىء تابعا له فى التحيّز والمتحيّز بالذات ليس الّا الجوهر الثانى انّه لو قام عرض بعرض

قوله
لانا نشاهد
انّ الجسم المتشخّص قد يفارق
قيل بعض الاجسام لا يمكن عليه
الانتقال من الحيّز وبالجملة لا يمكن انتقال
بعض الاجسام مع تشخّصه فلا يتمّ الكلّيّة قلت المكان
عرضنا بانا نشاهد انّ بعضها ممتنع الانتقال نحكم عنه نظرا الى مجرّد
النسبة المكانيّة ثمّ انّ ... الذى ادّعاه المستدلّ ... دور
التقدّم فالمنع المذكور ان كان منعا للزوم هذا الدور كما هو الظاهر فبعد

المتكلّمين
حيث انّهم يقولون
وجود اعراض بقول الحكماء
بقيامها باعراض اخر والمصنّف يقول
بوجودها لكن لا يقول بقيامها بالاعراض بل بمحالّ تلك
الاعراض بسبب قيامها بتلك المحالّ فهو من هذه الحيثيّة اى
من حيث انّه قول بوجود تلك الاعراض يناسب مذهب الحكماء ومن حيث
كونه قولا بنفى موضوعيّة العرض يشارك مذهب المتكلّمين ... ق ره
قوله فما يقوم به العرض الخ كون معنى القيام هو
التبعيّة فى التحيّز لا يقتضى سوى
كونه متحيّزا تابعا للتابع
بالعرض فيجب

ان يكون هناك ما يكون التحيّز ثابتا له بالذات فانّه ما بالعرض يجب ان ينتهى
الى ما بالذات سواء كان بواسطة او بغير واسطة فامّا كونه متحيّزا ثابتا
بالذات لما هو محلّ قريب للتابع فليس بلازم كما لا يخفى ملا ع ق

فلابد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض

الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون

محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا

لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول

ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم

بالمكان وحينئذ امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراك

الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز او لا بالجوهر حتى يتبعه

غيره في التحيز فلو كان ذلك الغير نفس التحيز وقد اشترط قيامه بالجوهر تبعا له بالجوهر وهو اشتراط

الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر

به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف البارئ تعالى قائمة به مع عدم ثبوت تحيز في ذاته وصفاته

ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت

فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء

للحركة ولا وجود او وضعي اي يشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة

لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة و

ارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني

يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما

لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب

مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول

وزيد فيه في المشهور قيد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير معتد

مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد

الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد الثلاثة بكونها على الوجه المذكور

لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا

الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني كمية السارية

في الجهات الثلاث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب

وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام

فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء

بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة

فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و

هو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء
من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه
وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في
جهة واحدة فقط كالخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلفة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل
مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لاداء قوله الى الاخره
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا
يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب
الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك اشتغل به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق
غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا
ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في
الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة
فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا
والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر وهو ممتنع بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
كما انه يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال
وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط العرضيين
فانها غير متحيزة بالذات وغير مائلة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيها من حيث
بالذات ومائل للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى في
لوجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لحجب المتوسط بينهما وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة
فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل
مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط
لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيء فينقسم وهو

والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية على سبيل التناقض
على سبيل التنادي فيمتنع هيئة فضلا عن التزايد بهذا ولا يرد عليه ان ...
لا نزم ان لا يتحد جسم له اجزاء لا يكون لشيء منها مقدار وهي جايز ان يكون
بعض اجزاء الجسم
غير منقسم دون اخر ويكون
المركب من جميع اجزائه مساويا للجسم
في المقدار فلا يلزم امتناع انحلال الجسم الى ما لا
ينقسم اصلا وذلك لانه اذا وجب انتهاء القسمة في
الجسم يجب ذلك في كل قسمة في الجسم واذا وجب في كل قسمة
في الجسم وجب بالاخرة كون جميع الاجزاء مما لا يتجزى كما يظهر عند التامل

خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك و وضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على التواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون تلاقيهما بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط الا لم يتساويا والحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانت خبير لا يتوجه هذا الحكم لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية ومن تحرك جزئين على التساوي فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق ان اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او ارجعه على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفعية اربعة كانت او ستة او غير ذلك و وضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على التواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضم وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعض الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه من تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم ما مر وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وقالوا ان الرحى تتفكك على مثال

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي

يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي وفيما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا

سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة

ربعا من الدور فعند حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك

الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان

المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام

الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس

بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركة الشمس على حركاته

فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى

متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط

المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان الخط

على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على

الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلنا دائرة قلنا ان تلاقت ظواهر اجزائها كما تلاقت

بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى

كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه

عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر

بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء

هذه الدائرة العظيمة حينئذ على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان تتلاقى

ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق

قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس

وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس

به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه فلو كان كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم

ادراكها الا على عدمها في ذرات الهباء المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في

محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على

عدمه وانا اقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان

مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم اعلم

ان الشارح لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد

التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام

الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهو ذات وضع يلزم

المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال فى المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل
انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة فى المحل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود فى الحال اذ لو لم تكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضى والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضى قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة فى الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التى فرضناها موجودة فى الحال
موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثانى فيكون المسافة التى وقعت
الحركة فى الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة فى احد الجزئين جزء الحركة فى الجزئين
اذا كانت المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذى لا يتجزى وهو المط
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من نفيها فى الحال نفيها مط قوله لان الماضى
والمستقبل من الحركة معدومان قلت لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان فى الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مط فان الماضى موجود فى الماضى من الزمان وان لم يكن موجودا فى الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود فى المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا فى الحال والماضى من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضى والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضى
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع فى الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له فى الخارج ولا يلزم من نفيها نفى الزمان مط قوله
لان الماضى والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان فى الحال ولا يلزم
من نفيهما فى الحال نفيهما مط لا يقال ان وجد الزمان الماضى فلا بد ان يوجد اما فى الماضى او فى
الحال او فى المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر
ويكون الشئ ظرفا لنفسه فلا يكون الماضى من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال انه ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غاية الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الازمنة
كما ان المكان موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد فى

قوله فان الماضى من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة ههنا هى القطعية
لانها
المنقسمة
فى امتداد المسافة
المنصفة بالمضى والاستقبال
بخلاف التوسطية فانها لا تنقسم فى
امتداد المسافة ولا تتصف بشئ منهما اصلا
والحركة القطعية لا وجود لها فى الخارج فكيف تتصف بكونها
موجودة فى الماضى او فى المستقبل قلت اتصافها بالماضى والمستقبل
لا يستلزم وجودها فى الخارج اذ المتصف بالمضى والاستقبال من الزمان

[illegible]

كذلك
بل انطباق
الحركة الغير المنقسمة على
المسافة يوجب الجزء فى المسافة
وانطباقها على المسافة انما يكون لو كانت موجودة
فى الخارج ووجودها فى الخارج انما يلزم من وجود الان الذى
هو ظرف لها فتامل ح ق فان قيل ان اريد بالحركة الحركة
بمعنى القطع فقولك ان الحركة لها وجود مم بل انها امر موهوم مرتسم
فى الخيال من اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة وان
اريد بالحركة الحركة بمعنى التوسط وجودها مسلم
لكنا عدم انقسامها ولكنها ليست
منطبقة على المسافة قلنا
نختار الاول و
نقول
المراد الوجود الخيالى فان قلت هى باعتبار هذا الوجود قارة الذات فكيف

[illegible]

شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم توجد

اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا

وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا

اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا

وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة

في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة

في كل حد من الحدود المفروضة فيها فما يرتسم لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فثم يرتسم من هذه الحركة

الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى

اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن

موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انها لا يدل على

ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالحركة

من جزء من اجزاء المسافة الى اخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء

الاول وهو باطل لانه ح لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت

الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يوصف بالحركة هنا لك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب

بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في

الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني

فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في

المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من

تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في

الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجزء منه الا انه لزمه ذلك

من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بلزوم

بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية

لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات

التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل

فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا

يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد

وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند

النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده

جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا جواهر

ذكره في بعض كتبه ظاهره لا يكفي الحكم بانتفاء الواسطة بين ... وقوله في متفق الجزئين ... للخصم اذ لا يكفيه القول بذلك لاستلزامه انقسام الجزء نعلم انه يمكن ان يجاب الى منع لزوم الانقسام بالتعيين ... الامرين اما انتفاء الحركة واما انقسام الجزء كما لا يخفى فتدبر عبد الحكيم

قوله لانه اذا كان الخ يمكن ان يمنع اللازم من كون كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل ان لا يكون فيه انقسام ممكن غير ...

... الذي يقع فيه والمنتهى الذي ينقطع عنده واذا كانت المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فالحركة التي تكون من جزء منها الى جزء اخر متصل به على سبيل الانتقال انما يكون دفعيا والاتصاف بها بالكون الاول في الجزء الثاني لكن فيه ان الحركات المشهورة التدريجية عنده مركبة من الانتقالات الدفعية الكثيرة والسرعة والبطوء فيها بحسب تخلل السكنات وكثرتها بين تلك الانتقالات كما هو المقرر بينهم فتأمل عبد الحكيم

فيه ان الوجه الثاني الحركة بمعنى القطع يكفي في تمام الحجتين كما اشار اليه المحشي في حاشية التلويح على التقرير الاول حسن چلپي

فالجواب ان يقال ان اراد بالماضي في قوله لان الماضي كان حالا الزمان ...

لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر لا اجسام حيث صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما
يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منهما طويلا عريضا عميقا منقسما
في الجهات الثلث متقاطعا امتدادا ته على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير
متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجيء ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها
طويلا عريضا عميقا لتداخل الجواهر تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل المثال
يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا يبقى في الجسم اجزاء
غير متداخلة ففرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيد عدم تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل
جسم هذا الجسم لحجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث لحجم متناه لتناهي الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فحينئذ لا يوجد مثلها
في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى
بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام
بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثانى بالضرورة وبما قررناه اندفع ما قيل

من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوى ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار

لتلك الاجزاء فى انفسها فهى لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطي لان السريع

اذا قطع جزء قطع البطي اقل من جزء اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان

هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل

هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان

يجعل عدم لحوق السريع البطي مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه وجها

واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله

ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطي وتقريره ان المسافة المتناهية

المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها فى زمان متناه

اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما

لا نهاية له فيمتنع قطعها الا فى زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطي اذا توسط بينهما مسافة

قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها فى زمان متناه فلا

يلحق السريع البطي قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام

على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها

دون بعض ولما غيره مثبتوا الجزء بان البديهة تقضى ببطلانها اجاب بانها اليست بابعد مما

لزمكم من القول بتفكك الرحى فقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم

فيحصل خط اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لعدم اختلاط الاجزاء البيض

بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها

اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه

ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل على

اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة

المتناهية المعتبرة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها فى زمان متناه مع

ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا

من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بان

لا يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان

يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض فى ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا

قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير

المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها فى كل امتداد يفرض فيه والتداخل يدفع لجواب النظام

يحصل فى القسمة جوهرين واما المعتزلة فانهم رسموه بالطويل العريض العميق ليخرج الخط والسطح ويبقى الخط منطبقا على الجسم ثم انهم اختلفوا فقال بعضهم انه يتالف من اربعة بان تركب مثلث من ثلاثة جواهر فيحصل طول وعرض ويوضع رابع على مثلث فيحصل العمق ايضا وقال اخرون انه يتالف من ستة لان الثلث وهو الطول والعرض ان انطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه يتالف من ثمانية لان الجوهر اذا تالف مع مثله حصل خط وهو طول واذا ضم خط الى مثله لا فى سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على مثله حصل جسم

بعدان التناسب حيث قال لانم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء فى بعض بان الضرورة تقضى ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من
الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما فى حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل فى
نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذى لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
الشهرستانى والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التى لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل
اما فى الخارج او فى الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
التى لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهى المقدار مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم
المتناهى المقدار الذى قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى فى الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما فى لا تناهى الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت
ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل فى نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا فى الخارج اولا فالاولى هى القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى الة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعنى التى لا توجب انفصالا فى الخارج هى المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وربما يسمى اى الفرضية قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا و
الوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين فى محلهما بالنظر
الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق او غير قارين اى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل
بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض فى الخارج وكذا ما يماس او يحاذى من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذى منه جسما اخر والحق انه لا يوجب انفصالا فى الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا فى
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقى بعضه جسم اخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الاخر فى الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية فى الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم

قوله والكسر ويحتاج فيه الى ... فى الصحيح قسمة انفكاكية لا يحتاج الى نفوذ الة فى المقسوم ... ان القطع قسمة انفكاكية يحتاج اليه ... الانفكاكية لا تنحصر فى هذين القسمين ... انفكاكية وليس فيها العدم نفوذ الالة ولا الكسر ... [illegible]

انفكاكية ... ما كونه قسمة خارجية ... اعم من الانفكاكية كما صرح به المحشى
قوله والحق انه لا يوجب ...
بل يرجع فى صورة البلقة مثلا اجتماع عرضين فى محل واحد فى نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بان عدم المغايرة فى الخارج لا يستلزم عدم المغايرة فى نفس الامر اذ المغايرة الوهمية والفرضية اذا كان لها منشأ انتزاع فى الخارج مغايرة فى نفس الامر ايضا فى صورة حصول عرضين ... الاشياء الكثيرة باعتبار ... واحدة ... الشىء الواحد بذاته ... [illegible]

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او
ما فى حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا
فق والقسمة يعنى الوهمية بانواعها يعنى ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا اولا
بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث فى المقسوم اثنينية يساوى طباع
كل واحد منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له فى الماهية فيجوز ح على الجزئين
المتصلين المفروضين فى جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعنى الجزء الذى قسم والجزء الخارج
الموافق له فى الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز
القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادى الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية فى الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل
فى نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكى بل للانفصال الوهمى والجسم البسيط الذى
يقبل الانفصال الفكى كالماء مثلا غير متصل فى نفسها الحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو انه يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع فى الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى
يعنى ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين فى الجزء المقسوم وهما والا لانحصر
نوع ذلك الجزء فى شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل
عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضى الامتناع الذاتى المنافى
للقبول الذاتى الذى هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبنى على توافق تلك الاجسام فى الماهية وهو م
وان بنى على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع فى
الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق فى الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد
قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان
المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتى فقد ثبت ان الجسم شىء واحد فى
متصل واحد ليس بذى مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمى والانفكاكى
ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
فى شىء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل
لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه فى الحالين فى ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى
جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التى لانواع الاجسام يسمى هيولا واختار المصنف هذا المذهب

وذهب

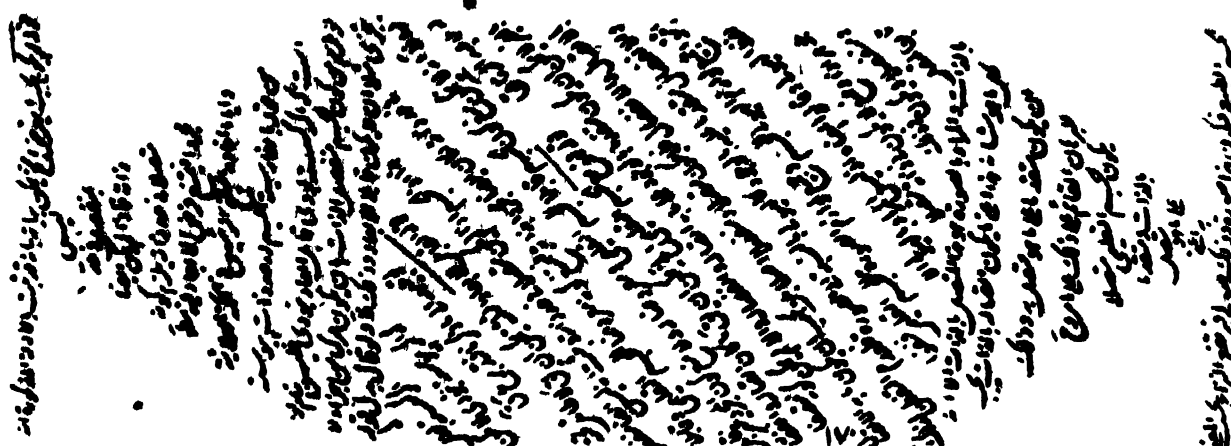
١٦٨

فيما هويته اولا او بالذات من غير ارادة شرع ا رسا لمحقق لا ابق لا
لا حاجة
اتمام الاستدلال
الى اخذ مساوات طباع
كل واحد من الاثنين طباع الجزء
الخارج لعدا اخذ تساوى طباعهما طباع
المجموع مع اخذ تلك المساواة لا حاجة الى اخذ
طباعهما طباع المجموع وعلى الاول تم الاستدلال بان يقال
المجموع ليس منفصلا بنفسه فيجوز عدم انفصال كل واحد من الجزئين
الموافقين له بالاخرة على الثانى بان يقال الجزء الخارج ينفك عن المجموع

الخارج يكفى فى الاستدلال ولا حاجة الى مساواة كل واحد منهما الى قوله انتهى الى القول
بالطفرة استدل
النظام على الطفرة بانا اذا
اخذنا وتدا فى وسط البئر شددنا حبلا
مشدودا طرفه الاخر بدلو والقينا الدلو على الماء
ثم جررنا بلا بان الحبل من عنده الوتد وجذب فالدلو والكلاب
يصلان معا الى راس البئر مع ان مسافة الدلو ضعف مسافة
الكلاب فاذا فرضنا خذوات جبير بانه انما يلزم الطفرة من ذلك لو
كانت الحركتان متساويتين فى السرعة والبطؤ كما انهما متسا
ويان فى الابتداء والانتهاء وليس كذلك فان
حركة الدلو ضعف حركة الكلاب فان
الكلاب انما يتحرك بجذبنا
فقط والدلو
يتحرك بجذبنا وجذب الوتد معا فتدبر ع ق
قوله ولا حاجة الى

متشابه المقدار وذلك انما يلزم لو لم يكن الاجزاء متشابهة مقدارا فلو
كانت متزايدة او متساوية والمراد بالتداخل كون الاجزاء كلها
طريق النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وكذا وقد مر بيان ذلك ع ق
قوله فاذا
يجوز ان يكون جميع اجزاء طريق لو كان
كذلك كان عدد الاستعدادات
بحسبه الغرض فيه متناهية
والا لا يمكن فيه
فرض
استعداد غير متناه الاجزاء بان يكون لكل جزء منه واقعا فى استعداده

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال آخر جوهر اخر يسمى بالهيولى وتبدّ ما
احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجانبية التي توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولابد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي
ببطلانه واجاب عنه المتنبهون بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هو مادة ذاك بعينها او هو ح لا استلزم ان يكون الواحد بالشخص في ان واحد في مكانين
اما غيرها وح ان كان مادة كل منها حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين مع حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بجزء بجوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين اخرين من الاشيء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد
يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلابد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها الفاصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال الجسم واحدا ولا متعددا في حد ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد ولا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فتكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تنوع جهما
لانها الجسم في بادي الرأي ثم ان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نم انه ثبت



بالأدلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها اصلا ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان لا ذاتيان على حقيقة الجسم متواردان عليه فحينئذ لانم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور وقلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة انما يكون فصلا للجسم على ما هو المشهور فلا اقل من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان قلنا للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية الممتدة في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قطعا كما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال لكنا نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان كلا من المائين ح تشخص به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول التشخصان فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعا قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل على ذلك مع قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعا وانما الزائل التشخص الذي به امتاز كل من المائين عن الاخر وبزواله زال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه

قوله بل نقول لا نم الى اخره لا يخفى ان هذا الكلام ينبغي ان يكون بعد تسليم كون القابل بالذات للابعاد الثلثة هو الصورة فقد عرفت انه على هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلة في حد ذاتها وقد عرفت ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان ينعدم ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن فيه ما ذكر الا انه ... هو مفهوم الصادق على الذات التي بطلت ...

بعينها عنه الوحدة وفيما ان بناء الكلام انما هو على اصل الاتصال وان الجسم متصل ذاته لما هو عنه تحصل كما انه ينفصل بكلية وكون كل من الهيوليين لها تشخص مع قطع النظر عن الصورة ثم فانها في ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبل الصورة وباعتبار الصورة ثم وزواله بزوال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى في ذاتها فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله قلنا لمجموع ذينك الخ يمكن ان يقال ان تشخص واحد فانما التشخصين منفصلين باطل لما عرفت من ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها لا محالة فتدبر ملا عبد الرزاق ره

الذى به امتاز عن الاخر فيعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل
من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لشخص كل من المائين لا لذاته
الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء و
عارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم
بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر طلبه اى الحصول
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض
بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يكون
جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا
الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على
السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن
ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان مقتضيا
طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التى يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا من ان يكون حاصلا فى مكان
او مقتضيا للزوال لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من
فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور
الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض فى هذه الحالة انه خال وحده
معرى عن جميع التاثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد
ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من تتمة فرض وجوده فلا
يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه
من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض
التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المصنف فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم
فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شئ بدون
تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانى
ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون
مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتحقق الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع الثالث ان المنقسم باجزاء

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث تتفق فان الجزء المائي ربما

استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء

البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما

دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان

العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا دفع له ولا يجدي ايضا تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط

يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم

يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بسبب

اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة

ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون

ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه

بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل

نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة

التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه

الان حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت

في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث ينهيا تلاقيها

ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان

يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم

من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب

المعتبر ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع

كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم

المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام

اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ

لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع

طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره

وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي و

طبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان

طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجد المكان هو مطلوبه ايضا فاذا كان الجسم خارجا

عنهما الا على حد منهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد

منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكلام في المكان

الطبيعي واحدا قوله وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان طبيعي عدا امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون للكل
اذا خلى وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب في ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلى وطبعه لاحاط
به حد او حدود لوجود تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم من حيث هو هو لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم ما وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فهو اشكال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا والاخر سطحا او اخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

والنقض اما المنع فنقول انا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور
مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا واحد
واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل الا ان اشتراكهما في الشكل
يستلزم اتحادهما في الطبيعة كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما في الطبيعة واجيب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد
العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع
المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير
وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان
يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية
الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكروية لما
عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة
التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي
لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح
في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض
حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما
يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء الاول بل يؤكده
لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك
المكوكبة فيها نقر هي مركز الكواكب فيها مختلفة بالتعدد اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
الاقدار لما انها لتلك النقر وبالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون
الاخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة
فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كريته شكلا لكن اتصلت بصورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب وتدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك نقر
او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعداداتها

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك أجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يتوجه عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكل
مستديرا ويمكن ان يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر منها الصورتان نوعيتان
والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات تتعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذا لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك لانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم هيهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط
فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا



التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه ما ليه لم يجز ان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما
في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالياله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين عني الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد في داخل السطح الباطن اذ هو بينهما وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون مملوا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا او يكون مملوا وايضا فحكم الذهن بان الجسم
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اعني نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه ومجوزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في
حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين المادة لاتجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة



واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد
اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض
وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في
الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى
نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط و
ذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض انقسام
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها
لما فيهما من المقدار لكنهما مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان
من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء
كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود
بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا
الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان
للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق
على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين
احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان
يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان وننقل
الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم
للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار
ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون المتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم

ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بيّنا ومنها ان البعد في نفسه اما ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يزعمونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا
يحل في المادة على ما شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل و يعرض له الحلول ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان و
البعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالمهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاص
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما
من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم لو احد
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به من ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان
السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واما اذا
كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر
بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح
الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل
اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي
للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون في مكان وحكموا به هاهنا ونبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك
وانكروه حيثما التزموا لمذهب القائلين بان المحدد لا مكان له[illegible]

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع

المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او

تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد

يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة المستديرة

ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله

الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه

الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا

اخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح

هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان

فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض

لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة

هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية

الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم

بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا

بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي

بطل ومنها ان المكان مقصود المتحرك بالحصول فيه ومقصود المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون

موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو

الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا

طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق

وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا

حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا

الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف

ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان

يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا

جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مكعبة

كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في جسم

حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا الزق

المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مما لا يحيط بجميع سطح الباقي كما كان به الماء له

كله قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله

ومنها ان المتمكن ما لمكانه منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن اينما في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ما له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه ايضا ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان بلا ان يكل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وهذا المكان بلا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاوتنا وقت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا بزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام ان على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن فلو فرض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقية كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذى بازاء معاوقة عشر الزمان الذى بازاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله
ان الخلأ ممتنع اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن يساوى زمانى ذى المعاوق وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلأ ممتنع و
اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون فى زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلث اعنى الحركة فى الخلأ على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعى
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف
مهد للجواب عنه مقدمة هى ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة
تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان
او فى ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور
وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تخيل ملائمة حد منها او ينبعث عنها
الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاج
فى تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة فى غير
زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحددها لها وكذلك القاسر لا تفاوت
فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من
الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوء واما
غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة
والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلأ وتارة على وجود معاوق داخل
فاثبتوا مبدء ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا فبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان

وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حدّ ما منهما فهي مفردة

غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي

زمانا لانها لو وجدت لا مع حدّ ما من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث لو فرض وقوع

اخرى في نصف ذلك الزمان وفي ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع

حدّ من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حدّ منهما هف والحاصل ان المص يخص الدليل

باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدّعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حدّ ما من السرعة

والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة

عن السرعة والبطؤ ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي

شيئا لينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها

تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا

وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة

دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا

المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية للزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق

وعالما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يغيّر

انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك

القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت

فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور

الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدّعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا

من الزمان وحدّا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك

الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر

الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا و

ابطاء فذلك ظ البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت

فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في

اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا لم لا يجوز ان ذلك

الامر الاخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حدّ ما من السرعة و

البطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما

تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدؤ الحركة شيئا لا يقبل

الشدة

الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم في
ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج
الأجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الأمر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الأمر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك
في تاثيره فلا نم انه قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس مع قطعة ويتسارع في الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات
الشئ لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم
لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه
عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لابد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارجي ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا
المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول لا حد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي
فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل
للحركتين اعني الجسم للتحريك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد عرفته ايضا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني
قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظ ان الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الأجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من منع ان الحركة
ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فيه ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا
من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك
الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة وانما المعين للزمان
هو الحد المعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة

في الاستدلال وما يتوهم من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج امكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود بل لابد من بيان ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى له بيان ذلك اذ بيان امكان وقوعها الآن التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي تقتضيه مهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المتحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان هيئة الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كان للجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين اخرين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم الاخر او حركة الجسم الاخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق

مثلا

عدد بتبدله

وسفل

قوله والتبدل في جهتي الفوق والسفل اقول فان قلت على هذا التقدير ايضا لا يتبدل لان الفوق محيطه والسفل مركزه وخروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم تبدل محيطه بمركزه قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة التي كانت سفلا الى محل المحيط وينتقل المحيط الى محل تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل فتأمل

قوله بانها مقصودة بالحركة والاشارة فيه بحث لان الاشارة الحسية قد يقع الى العدم كالنقطة التي هي منتصف الخط وايضا جهة السفل وهي نقطة المركز ليس موجودا بالفعل اذ النقطة لا يوجد الا نهاية على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا يقع الا على الموجود بذاته او الى ما هو في موجود بذاته كالاجزاء التحليلية والنهايات الفرضية والمراد بالوجود المذكور في الدليل والدعوى معنى ما يشمل القسمين ويكفيهم من وجود الجهة هذا القدر ملا جلال

يعني للحصول في مكان يليها او القرب منها وهذا شايع جدا فان قولك هذا الجسم واقع في جهة الفوق وذلك الجسم في جهة التحت ليس المراد منه انه واقع في نفس الجهة بل المراد ما ذكرنا فلا يرد عليه ما اورده الشارح على ان الامر في امثال ذلك بين جدا ملا عبد الرزاق

حاصله انه لا حاجة الى ان يكون لتلك الحركة اجزاء موجودة بالفعل وذلك لان جزء الحركة وان لم يكن موجودا بالفعل من حيث انه جزء الحركة لكنه انه موجود بعين وجود الكل وكذا الجزء المفروض من الزمان من حيث انه جزء للزمان الموجود من حيث الذات لوجود الكل هذا ويمكن ان يبين ان نفس وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه

ماهية الحركة ممكنة بحسب نفس الامر بانا نعلم بديهة ان المتحرك ...

جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت قال في المحاكمات واما الجهات فهي التي تحصل في الجهة لا بمعنى الحصول في المكان فان الجهة بمعنى القرب اليها وهي لا الاجسام الثابتة ملا جلال

مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب

تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت

فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار ما يلي

راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات

المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات

غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحقيقي وسبب

الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان محيط به جنبان عليهما يدان وظهر

وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي

وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه

بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقفوا وهامهم على هذه

الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم

لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة

على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف

على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته

حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين

والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار

الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون

عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض ليس بلازم

في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس

الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني في الاجسام** وهي قسمان فلكية

وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات

والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك

اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن

النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم

افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا

ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة

من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة

بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي

حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر ...

قال

المصنف رحمه الله

الفصل الثاني في الاجسام

اي في تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري

وبيان بعض احوالها اعني احوالها من حيث

الاختصاص بكل واحد من نوعيها اللذين تعلق غرض

الفن بالبحث عنها والحاصل ان المقصود من مبحث الاجسام ليس

مقصورا على احوالها المشترك فقط ولا شيئا ولا ما يتعلق بنوع من

انواع الجسم بل ما يتناول احوالها من حيث كونها مختصة بكل ما صار

...

من شدة هذا التاويل في الفصل الاول يثبت ذلك فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله

وهي الافلاك و

كذا قوله وهي العناصر فان قلت

كيف يصح حمل الافلاك فلكية والعناصر عنصرية

قلت يصح ذلك على سبيل المبالغة كما في الفاضل

واشباه ذلك او على سبيل نسبة النوع الى الجنس فتامل قوله

يعني الافلاك التي ليست الظاهر ان المراد منه ما لا يكون نفسه ...

به ونحوه او ما لا يكون مادته جزءا من مادة غيره ...

الشارح ويمكن عند التحقيق وايضا يلزم على تجويز المصنف والعلامة

ان يكون للفلك الكلي منحصرا في ثمانية او سبعة

وكذا المراد منه ما يكون ... الحركة

محسوسة اما مطلقا او في بادي

او ما يكون حركة محسوسة

بانفرادها

لان في ضمن حركة كوكبة على الاول ينتقض بجوزهر القمر ونحوه وعلى الثاني

...

او لا يحس الا بحركة مخصوصة من القمر ثم ...

تلك الحركات ... في ذلك تكلفا

... الحق ان يقال الفلك

الكلي ما ينضبط

به احوال

...

الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون
الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى
مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لما سمعت هذا
من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل
وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالساعة تحركها بالحركة الاخرى لكن
بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج
الى برج كما هو الواقع فاستحسن ولحس على وقد يشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية
ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة
والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية
والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام
مخصوص عايدا كل حال الى مثلها وما بقي من اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على
اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على
الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف حال غيرها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تحركت اليها الى غير ذلك
من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون دلائلها مدخولة
اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على
النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ و
ترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول
فما ذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة
اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر
غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها
مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام
المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا من مشاهدة
التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من
الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب
حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة
فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر
انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود
القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند

الكسوف

الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يتورد وينور وجه القمر على ينا هد من التشكلات

البدرية الهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف فى حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان

يكون احد نصفى كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير

وجهاهما المظلمان مواجهين لنا فى حالتى الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا

تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية و

الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة على ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره

من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم فى

العلوم العادية والتجربية بل فى جميع الضروريات فانا نجزم بان اوانى البيت بحالها وجماعة لم يصيروا

اناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها

كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع

الفلكية فيقتضى ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث

الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مركوز فى شبه القادحين فى الضروريات والحاصل ان

المذكور فى علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدر

المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير

ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات

حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان

محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون

فى الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام

يقتضى ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطا حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة فى النظم والترتيب

بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعنى التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة

وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعنى التسديس وبعض مقدمات يذكرونها على سبيل التردد

دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء

على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذى ذكروه يتوقف

على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا

على الوجه الذى ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على

الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال

تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها

مع بعض فى كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن

تامل فى احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد بان هذا الشىء عجاب واثنى عليهم ثناء مستطابا

قوله فوق فلك الزهرة وعطارد اى فوق المجموع من حيث المجموع فان كونه فوق القمر ليس لذلك بل لانه نهاية

فافهم لعلام الزمانى [illegible]

تدلو

تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه اما اولا فلانه تصريح في ان الافلاك
الجزئية انما يكون تداوير خارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا
وهما فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان الافلاك على ما هو المشهور ترتقي الى خمسة وعشرين
لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز
سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران
متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية نصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة
ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها
مع المائل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزء من الفلك
كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين
الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى
بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى
بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا
كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم ما
ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس وعشرين
كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير
محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال
الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع
الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا متالفا بعضها مع
بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها
الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التاليف متساوية
البعد عن مركز العالم وهو تنتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات
قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان
النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها من مكانه فتكون متحركة حركة
مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على
الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك
انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى
مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة

قبل

قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى الجهتين

الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما اللازم ان يتحدد

الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد

اعترض عليه بانه على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر

الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة

واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني

الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان

بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما

ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل

لابتنائه على تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يتم في الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة

بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه

الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد

ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة

معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم

ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك

فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل

فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم

القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير

قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا

مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة

لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة فيلزم

التالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في

عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف

اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك

الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين

منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما

اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة حتى احرقت

الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة

النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب

عنه بان الطبقة الزمهريرية نعاو فيها ولا يتصور معاوقتها للافلاك المستخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما تتضح فى مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضى عسرها ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او بيسر الا بالحركة المستقيمة فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنوع ايضا ولوازمها اى خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف و الالزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالى كما مر شفافة لانها لا تحجب عن ابصار ما ورائها من الكواكب هذا انما يتم فى غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار و الهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض و الماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة و اليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم فى هذا المقام مبنى على الظاهر الذى هو اعتبار الاجسام التى تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على المبانى القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام الرازى من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به فان الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات الاربع التى تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هى فى نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست فى الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال فح

اشرنا اليه
فالمشتمل على الحرارة و
اليبوسة ولم يوجد منه الا ما
يشتمل على مرتبة معينة من الحرارة و
اليبوسة اذا خلى وطبعه هو النار وكذا المشتمل
على الحرارة والرطوبة كذلك هو الماء والمشتمل على البرودة
واليبوسة كذلك هو الارض فانه لم يوجد من شىء منها اذا خلى و
طبعه الا ما يشتمل على مرتبة معينة من الحرارة والرطوبة او من البرودة و
اليبوسة فلا يرد الاعتراض المصدر بلا يقال لان شيئا من العناصر التى وجدوها
العناصر للمراتب الاخر لحصولها من الامتزاج فتعينه مع كون برودة الماء
ابلغ من الارض و
كذا رطوبة الهواء من الماء على
ما قيل وان كان مع الاخير لا يخلو عن
مكابرة فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال
فى الهواء اظهر يمكن دفع لزوم الترجيح على تقدير اثبات
العنصر للحد البالغ فى الشدة فتدبر قوله اما اذا اثبتوا
لجميع الحدود عنصرا واحدا الخ يعنى اذا اثبتوا لجميع مراتب الحرارة واليبوسة
اذا كانا مجتمعين عنصرا واحدا كالنار فكلما كان حارا فى اى مرتبة
كانت من الحرارة اذا كان يابسا فى اى مرتبة
من اليبوسة هو نار ووجود عالين نارا
كالهواء لا يضره ذلك
اذ ليس
الحرى فى الحرارة او فى اليبوسة مع كونها كذلك طبعا وكذا فى سائر العناصر
محقق الجواب بما ذكرنا انا لم نستدل الا بوجدان ازدواج الكيفيات
ولم يوجد كيفيتان مزدوجتان صرفتين الا على مرتبتين
معينتين لا على المراتب المختلفة فتفطن منه
عبد الرزاق عليه الرحمة اللهم صل
على محمد وال محمد ودال من
والاهم وعاد من
عاداهم حرره
١٣٠٤

يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في ثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها عن بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن ثم جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بها بدن الحيوان الا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد تحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها احدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه ليس يوجد بعضها ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايضا بط لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي زمنه حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته

واما بوساطة

لان الماء

بالاناء

١٩٢

الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى
مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثانيا بالنقض بوجهين
الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك
الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا والحال
المشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى
جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات منفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول
بان جرم الاناء لصلابته بعيد تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا
ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور
لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا نحي
عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء
الملاصق به الى الماء احالة كل جزء ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء ولم
نعلمه وايضا قد يكون صحو في ظلال الجبال فيضرب البرد هواها فيجد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا
انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد
ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض
الامام على الاول بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل [illegible]
التي يغيب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء
للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم
ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او
وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما ذكرنا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند
تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما نشاهد عند غليان القدر ولما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه
الجارية التي تترسب بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية
مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان الانقلاب بغير الوسط علم امكان
الانقلابات بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة
حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند
الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار
ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف ويابسة لانها مفنية للرطوبة
عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت

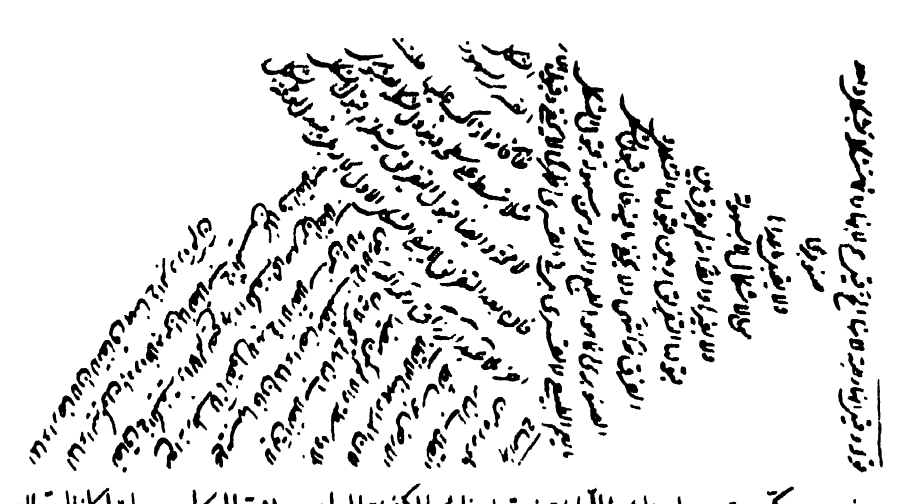
لا يقال لو كانت البرودة علة لصيرورة الهواء في ظلال الجبال سحابا فاللازم ان يكون الطبقة الزمهريرية متقاطرة دائما لانا نقول برودة الزمهريرية ذاتية والموجب للانقلاب والتقاطر [illegible] تأمل

لا يقال ان البرودة الطبقة الزمهريرية برودة ذاتية [illegible] عارضة ذاته [illegible] مع الاجزاء المائية لانا نقول [illegible] هذه البرودات ان ذات الهواء لا ينفك عنه فيكون [illegible] من البرودة الطاري التي ليست من مخالطة الاجزاء المائية فليتدبر

لا يقال يجوز ان يصير الماء مع الهواء عند غليان القدر بان يجذب الهواء المجاور لها ايا بسبب الحرارة من دون الانقلاب لانا نقول الحكم [illegible] القدر عند غليانه ينقلب الى الهواء والاحتمالات البعيدة غير مفيد تأمل

ولقائل ان يقول يجوز ان يكون المخالفة في البرودة والحرارة اشد من الموافقة في الرطوبة ولهذا اسرع [illegible] الى اليابس استحالة عن البرودة تأمل قوله لانه يسهل [illegible] للتشكل [illegible] من الاشكال الا بسهولة ولا بعسر [illegible] انه لم يعرف بين قبولها التفرق بسهولة والفرق ظاهر تأمل

قوله واعترض الامام على ذلك الخ اي على بيان استحالة الهواء [illegible] اللذين اولهما حديث الطاس المكب المذكور اولا وثانيهما ما ذكره بقوله وايضا قد يكون صحو الخ فانه يتضمن اعتراضين الاول والثاني فلا تغفل ملا عبد الرزاق قوله بان تبريد الاناء للهواء قد منع ذلك مستندا بما ذكر في الجواب عن الوجه الاول من النقض من ان جرم لصلابته شدة تكيفها وحفظها الاعز ذكره هناك ملا عبد الرزاق



فى جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة
الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا
لان الاستحالة الى العنصر الموافق فى الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس
بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب بعد المائية التى فى
الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب
اذا كان فيه برودة تقتضى عسر استحالته اليها ففى اليابس يبوسة تقتضى هى ايضا عسر استحالته اليها
فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك
وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التى عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة
الهواء فما الدليل على ان النار التى عند الفلك كذلك لا يقال الفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون
الحرارة فى النار التى تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذى هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة
فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذى هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية
لانا نقول المتخالفان فى الكيفية اذا خلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما فى الشدة
والضعف فاذا كانت الحرارة فى النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة
الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة فى النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك
انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ فى الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب
الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة فى السحاب وهذا اظهر قوليه وايده بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها
شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ فى الشفاء فتفسيره بما لا لون
له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضى
ظهور كل جسم كثيف ورؤيته والاول هو شعاع النير والثانى هو شعاع البصر يعنى ان النار الصرفة
التى كرة مماسة بمقعر فلك القمر شفافة لانها لا يستر ما وراها من الكواكب واما النار المضيئة التى تلينا
فقد نص الشيخ فى الشفا على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراها عن الابصار وما ذلك الا
لمنعها نفوذ الشعاع البصرى فيها ولانها يقع منها ظل كما فى اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك
الا بمنعه نفوذ الشعاع المصباحى فقد عرفت وقد درد ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان فى
اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهى ايضا تكون شفافة لانها لا
يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراها قال الشيخ فى الاشارات اصول الشعل حيث
النار قوية هى شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بلا لم حركة

ذوات الأذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب

بقرب الأكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معها لا نفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما

بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوئها بالتدريج حتى امحت بعد ثمانية اشهر

تقريبا وقد بعدت عن الأكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة

الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الأذناب على موازاة المعدل

لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لأنها على ما هو

شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركة

خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والأستدلال بان سطح المقعر لفلك القمر لما كان

املس فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة

مكانه بطل والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لأن ذلك في الحركة

المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالط منها مع الهواء عد وها من طبقات

الهواء وقوية على احالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى

عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لأن الماء بالتسخين يصير هوا

والهواء المجاور لأبداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بالأبخرة اختلطته من الماء رطب بشهادة الحس شفاف

اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الأولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها

الأدخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشابهها من الأعمدة

ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من الأبخرة

المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الأرض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشاء

السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للأرض والماء الذي يصل اليه اثر

الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الأبخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس

شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما

في الزجاج محيط بثلثة ارباع الأرض تقريبا له طبقة واحدة والأرض باردة لأنها لو خليت وطباعها ولم

يمنع بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لأنه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفيد ذلك اذ لا نعلم خلو

الأرض في زمان من الأزمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها

بل هي ابرد من الماء لأنها اكثف منه الا ان الأحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام

والتصاقه بالأعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان

من ادخل يده على النار بسرعة سلمت وان مر بها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها

ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز

العالم فلا نخساف القمر في مقاطرة الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانه لو تحرك فاما ان تحول عن الوسط

١٩٤

الخارجة وذلك لا يمكن الا على وجهين مع ما ان تكون مراكزها مختلفة فيكون

الذهن واقعا في جانب من الخارج فاذا انتقل ذلك الجانب نقله بالعرض

وهو يصح ان يكون ساكنا فيه ويصير هذا المعنى مثل

تدوير بعضها تدويرا اسيد المجاب

وعلى الاستدارة وقد

اخذ وسط

الالية وتوهم ان

تدار على مركز نفسها

والتدوير او دع جرما

منه اسبب تدار على مركز

اخر وهذا المتحيزات انه

يكون مجاورا ربما تحلله وطرفه

قطبا والذاهب قطبين من الخارج

فيلزم من ذلك التلازم في جميع الاجزاء

الا ان يتحرك الذهن بحركتها الخافقة

الكرة الثابتة تم كلام الشريف بعد سقط

عبارات زائدة على المطلوب قوله تجربة

لا نفي بذلك يمكن التجربة بوضع حجر محموم في مهد

ثم طلق ادعاه فليتد الحرارة عنه فانه بعد مضي زمان

يحس منه البرودة سيما من باطنه اذا شق ولا يمكن ان

يكون تلك البرودة من خارج او يمتنع ان لا يؤثر ذلك الخارج

في الهواء المطيف بالحجر ويؤثر في الحجر فتدبر ملا عبد الرزاق رحمه

قوله مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لو كانت اليبوسة سيما

اذا كانت مع الحرارة موجبة للكثافة لكانت النار كثيفة اذ لا مانع

هناك عن مقتضاها وايضا لعل المراد من الكثافة هو التغير

فان اليبوسة ليست شاملة عما قيل ملا عبد الرزاق

قوله اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم

انما اعتبر مركز حجمها دون

مركز ثقلها لان

كونها في

وسط العالم حقيقة انما يتحقق بهذا لا بذاك اذ يمكن ان يكون

الذي مركز الثقل وليس قدر محسوس بالنسبة الى ما بين الشمس والقمر

قاله ملا عبد الرزاق رحمة الله عليه

او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثانى يلزم عدم انخساف القمر فى مقاطراته الحقيقية
للشمس والتالى بط وان كان الثالث لزم ان تتحرك بالاستدارة ما فيه مبدء ميل مستقيم وقد تبين امتناعها
وايضا يلزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطا من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها اذا
رمى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة
المرمى اذا توافقتا فى الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطا من حركتها لزم ان تحس حركة
المرمى الى خلاف جهة ما رمى اليها فاذا فرض شخصان متساويان فى القوة وقد رميا حجرين متساويين
احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة
والبطوء والتوالى باسرها بط فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تشايعها الهواء فى حركتها كما يشايع الاثير
الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان فى الصغر والكبر المرميان فى الهواء من سمت خط واحد على
الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير
وظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما
ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب و
استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركة دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما
بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية
اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة فى الماء
متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذى اليه يتحرك السفينة و
الجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدء ميل مستقيم وعن الثالث ان المراد
بمتابعة الهواء هى متابعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شىء من المفاسد شفافة
اقول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس فى الارض
فاى شىء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا
يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب
الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وايضا عن الكسائى اى رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف د
سفيف اى رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اى نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها
التى تتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة
الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث
انها تركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها يحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
انها يحصل بضدها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول
الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق
بطهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل

نوله
اقول الحكم بشفوف
الارض لم ظاهران
الحكم بما هو كالارض لصرفة الخ
الطبقة الثالثة من الطبقات الثلثة الارضية
الصرفة المحيطة بالمركز وكون هذه الطبقة شفافة
... القمر اصلا لكون الطبقتين الاخيرتين
... هذه الطبقة ...
كون هذه الطبقة شفافة
... عن بعض الاعاظم
... صورة
يخرج من البئر
... شفاف
... من غير
... الكيس ...
... الزراق
الكون حصول صورة
النوعية والفساد
... الهادة قد يطلق على الوجود
بعد العدم وعلى العدم بعد الوجود
للاشتراك قرتن
... توجيه ...
الثلث ... والهواء والماء
... الارض ايضا شفافا
... من المجموع يكون ايضا
شفافا ...
... ان يكون للمجموع
حالة ليس شىء من الاجزاء قرتن
الفضل ...
المراد ... ان ...
مثال ... قرتن
كون ... من ...
لجواز ان يكون حرارة ... حرارة
ان ... الحرارة الشديدة كما سبق فى
الاحساد ... قرتن
... للارض حركة

النار غير موجودة في المركبات لأنها لا تنزل عن الأثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها
لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لأن استعداده
لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت
بما بغيرها من الأجزاء الأرضية والمائية فانها تنطفي فلا تبقى نارا والجواب عن الأول ان المعد كاسخان
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود
النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض
يعني ان المركبات حادثة لأنها انما يحصل لاجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما
ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الأشخاص فيجوز
ان تكون قديمة قال الحكماء الأنواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتوالدة فمحتملة للامرين ثم ان
تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لأن في كل عنصر مادة وصورة و
وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لأن شانها القبول والانفعال
لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لأن شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق
من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية
لكن الصورة ليست بفاعلة لأن الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل
هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز
ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لأن انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على
التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو مح وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم
ان يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا بط فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها ويحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من
اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الاجزاء الاخرى يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان
الجزء الناري كالمائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والأرضي ومعنى توسطها
ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلهما بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد
بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا نعم فان صورة
الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية
والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت
تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة هيهنا ليس الا استحالتها في كيفياتها وانا

196

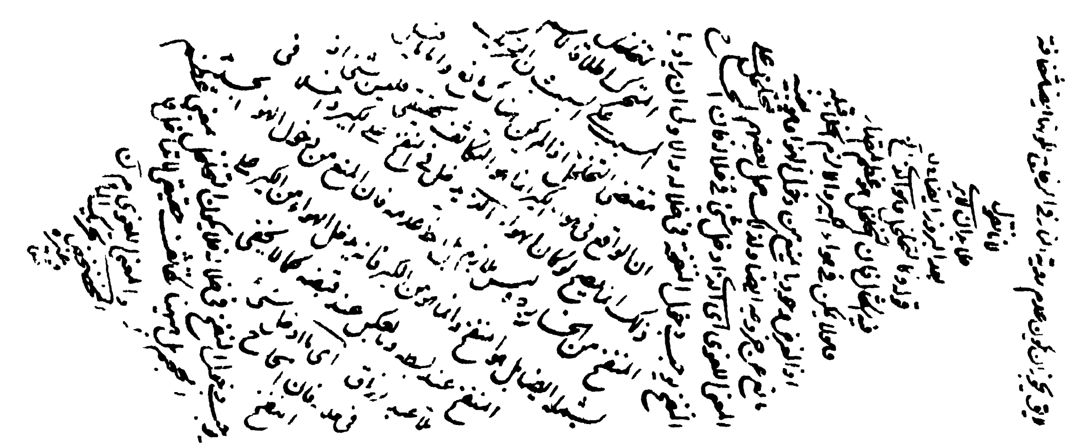
قوله الانواع المتوالدة
اي الأنواع المتولدة ما يتوقف كل فرد منه على فرد آخر منه فان اوائل انواع
من ذلك النوع والمتوالدة اعم ولم يثبت وجود نوع
يتوقف كل فرد منه على فرد آخر منه فان اول انواع المركبات
بذلك هو الحيوان واول انواع الحيوان بذلك هو
الانسان وقد صح تولد آدم على نبينا وعليه
السلام عن الطين بقدرة الله
تعالى بنص من الكتب السماوية
واجماع من
جميع اهل الملل
والفلاسفة ايضا صححوا
جواز ذلك في كتبهم
الانواع المتوالدة ما يتوقف
كل فرد منها على فرد من ذلك النوع و
المتوالدة اعم منها لان الانواع المتولدة هي
التي لا بد في كونها من الأب والام والمتوالدة بخلاف ذلك
قوله واعترض عليه اي على دليل مذهب المختار اعني
بيان كون الكيفية فاعلة والمادة منفعلة
فانه مشتمل على نفي كون الصورة
فاعلة كما ان الكيفية
فاعلة
فيه منع ظاهر يمكن
ان يستند بان القاسر
هو ايضا عنصر على احد قولي الشيخ
وهو ههنا نار فان فيها الحرارة
فليتامل



كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالقوة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال المادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس
الا بتكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة فح فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا
ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معدة تامة لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا و
كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل و
انفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا حال اتصافها بكيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من
الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان
يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودته وكذا انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال فاذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من
الجرح على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلانه لا يمتنع بقاء

الكاسرين حال حصول الانكسار بين لان الكاسر لسورة الحرارة قلنا كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعد ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد بالقول ولا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان هذا لازم غير مندفع فان الانكسارين لو كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسارين وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يمكن الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب هيهنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة لم لا يجوز ان يكون الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الطبيعيات الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك الى ان تخلع عنها صورها فلا يكون لواحد منها صورتها الخاصة ويلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين التخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير بل يكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية

قوله
واجح على فساد
الخ تقرير الحجة هو ان الكيفية
التي سببها المزاج يفيد ضد الكيفية
فانها تفعل ضد الحرارة وضد البرودة وضد
الرطوبة وضد اليبوسة ولو كانت كيفية بسيطة لم يمكن
ان تفعل افعالا مختلفة بل يجب ان يكون
كيفية مركبة من الكيفيات بحصول
تقرر حصة لها
كيفية ضلها الكونها
مزاجا يستلزم اشتمالها
على حصص الكيفيات
يستلزم كون محلها مركبة
من محال الاضداد المستحيلة
كون البسيط محلا للاضداد فكون
هنا مزاجا على المعنى الذي ذكرنا يستلزم
بقاء الممتزجات حالا فان لم يكن
الممتزجات باقية بل يكون قد خلعت
صورها ولبست صورة واحدة بسيطة
لكون الكيفية التي فيها تبعها ايضا كيفية بسيطة
لم يمكن ان تفعل ضد الكيفية التي سببها المزاج
بل يكون هناك فساد صور متعددة وكون صورة
واحدة لها كيفية غير مختلفة الفعل فلم يكن مزاج اصلا
هف فان الكيفية التي سببها المزاج مزاج اي يفيد ضد
الممتزجات المتضادة فلا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره الشارح
النزاع ليس في امر لفظي اصطلاحي بل النزاع انما هو في معنى المزاج
اي يفعل ضد الممتزجات فلو كان الوجود في جميع الامتزاجات
هو الكون اي كون صورة بسيطة ذات كيفية بسيطة لم يكن له يفيد
ضد الممتزجات والحال ان موجودة في جميع الامتزاجات يفيد ضد
الممتزجات المتضادة فتفطن لما عبد الرزاق اللاهجي عليه الرحمة
لما تقرر ان الكاسر هو نفس الكيفية وهي باقية
حين الانكسار غاية الامر انه انعدم
شدته وقوته لم يلزم المحذور
نعم يرد عليه
ما سيشير اليه بقوله قلنا من المستحيل م ن م ن م ن



كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظ منها ويعرض لها
عند ملاقات الغليان يبرد منها ما كان كائنا فيها فيغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا
عنه لا على انه حدث بل على انه برز ما كان كالماء ويمكن فيها ما كان بأذن فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا ولانهم قوم زعموا ان الظ ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ
من غير فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزائه دونه فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحارة وتخالطه ويفترقان في ان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ لا عن شئ وامتناع صيرورته شئ شيئا اخر والشيخ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العصا
في ظاهرة جمرها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون بجزئها
اياها بل لو لم تكن في العصا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه
ونحو الا بيرنو الرض والسحق ولا يدل عليها اللمس والنظر كيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذي
لو حظت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة ان
هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه الى الاحساس الملكي في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي
عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما
قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بحسه
امور منبهة هذا والاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو ليس الياس
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين متماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمى
بل يحترق من غير نارية وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر
رقيقا متخلخلا كهوى الكير والخارج النفخ عليه فانه الهوى الخارج من الدخول البتة فانه يسخن لا محة
وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا كالمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المائعين
المتشابهين اذا سخنا في الراهنين احدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني



متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان لتسخن بنفوذ النار ونشوها فى
المايع لوجب ان يسخن الذى فى المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الاناء المصموم المقدّم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول
شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك لان الرابع القماقم الصياحة اذا
ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة قليلة لكثرة ما فيها نارا وتصيح
صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد
برد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل بالطبع ينزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم
تختلف الامزجة فى الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة لما تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة
للمبدء الذى هو واحدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ
تركيبها وتفسيرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر
العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى
الاعتدال فيتفاوت محالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت لقبول الفايضة عليها
كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل و
اكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء
الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا
افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك لنوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة
منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على
امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات
المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما
هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين
الطرفين امتدادا ويسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه
بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى سائر
الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال فى كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الحرارة فى الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه
عن الاعتدال فى كيفيتين ولا يمكن فى المتضادين بل اما فى الحرارة واليبوسة او فى الحرارة والرطوبة او فى
البرودة والرطوبة او فى البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية فى الميل الى احيازها الطبيعية
متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها و
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه يستدعى مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون
المائلة الى العلو كالنار والهواء فى جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو فيتمانع
الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها فى الميول فيتحصل المزاج بتفاعلها ثم يتدرج وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذى لا بد له من
مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعى لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعى ومكانه الطبيعى لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية يقتضى حصوله فى مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه
الطبيعى حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك فوق ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعنى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل هيهنا هو الثانى دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال فى الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
فى الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة
غلبة الحرارة وبالثانى غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقى وبالمعنى الثانى يقال له المعتدل
الفرضى والطبى والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوى والثانى من العدل فى القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اربعة اقسام ينبغى

اوابرد اوارطب اوايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب واحر وايبس اوابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسام خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب

قوله وان حمل على الثاني يكون جميع [illegible] في كون جنس المعتدل بهذا المعنى وجودا [illegible] لان كل مخلوق بهذا القدر اللائق به بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضروري و الا لم يكن ذلك النوع او الصنف او الشخص والجواب ان الاعتدال النوعي هو ان يكون للنوع متحققا في ضمن فرد قدر ما عليه القدر اللائق به وان يناسب صدور الافعال والاثار المطلوبة من ذلك النوع على وجه الكمال و[illegible] ان ذلك مما لا يتفق الا في ضمن افراد قليلة الا ترى ان الكمال مزاج النوع من ذلك منفرد الى فرد او صنف منه يكون خارجا من الاعتدال النوعي وكذا الكلام في الاعتدال الصنفي والخارج عنه واما الاعتدال الشخصي فقد يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه اذ ما يصدر من شخص هو منه فاذا لم يوجد عليه بالبعض كان على الوجه المذكور لم يكن ذلك الا [illegible] والتحقيق خلاف ذلك فان الشخص وان لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من حيث انه ذو مزاج فان الامزجة تتوارد عليه بحسب الاسنان المختلفة فيكون المزاج المعتدل الشخصي ما يناسب صدور الاثار المطلوبة من ذلك الشخص على الوجه الكامل كمزاج سن الشباب فاذا لم يكن على ذلك المزاج كمزاج سن الشيخوخة يكون خارجا عن الاعتدال الشخصي وذلك ظاهر فلا اشكال [illegible] قوله فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون كما ذكره المعترض يعني ان المعترض وان اصاب في الاعتراض بعدم انحصار الخارج عن الاعتدال في ثمانية لكنه خطأ في العدد المنحصر هو فيه ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

او بالنقصان فيهما صح

ان يكون مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه
معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه فرع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام
الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فق ويشترك
الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده برهنه
مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف
بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه
غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان
نفرض مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم
نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع
الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا وبحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب
اتصاف الثاني به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتمل عليه يعني الى بعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا
الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما
والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما

قال
المعنى في الفصل
الثالث في بقية احكام الا
جسام وهي الاحكام الثابتة للاجسام
بما هي اجسام من دون ان يختص بنوع من انواعها
وقد مر تحقيق ذلك والشارع لما فرغ عن هذا وله انتقال لما
ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث
عنها الخ اشار الى ان المقصود في الفصل
الثاني انما هو ذكر اقسام
الاجسام وما
ذكر من الا
حكام انما هو
بالعرض بطريق
انجرار البحث اليه
ولا يخفى ما فيه ق

قوله اي لكل زاوية فان
لضلعيها نسبة الخ سوا
كان الضلعان متساويين
او لا فان ما اشتمل عليه
الضلعان اعني مقدار الزاوية
يزداد حسب ازدياد الضلع
مطلقا كما لا يخفى ق

التناهي

قوله يعني اذا امتدا عشرة اذرع
مثلا وكان الخ وكذا لو امتد احد
الضلعين عشرة مع كون الضلع الآخر
ذراعا مثلا وكان زيادة بعد ما بينهما
اعني مقدار الزاوية ح ذراعا مثلا فاذا
امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع
الآخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما مر
من حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكرنا وهكذا فافهم
حفظه بذلك ملا عبد الرزاق عفي عنه رحمه

الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لما بينهما الذى هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو

البرهان المسمى بالترسى وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه

ستة اقسام متساوية ونفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط

ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هى اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوى القسى

التى هى مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط باربع

قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثى قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين

من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعنى ضلعى زاوية يكون الانفراج بينهما

مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين

بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوى الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما

كان احديها اعنى التى بين الضلعين ثلثى قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعنى الخط

الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوى الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثى قائمة ايضا فيكون

زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد

امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما

امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهى قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين

حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا

فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام

القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية

بانها بمقدار ثلثى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوى الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة

وانه بالبرهان السلمى وهو ان يفرض خطان ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما

ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه

بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسى فقول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث و

ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة

فيه الى القيود التى لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه فى شرح كلام المصنف مثلا انما تدل

على امتناع لا تناهى الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز مجوز

اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين

كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل

بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الامرين

وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة

اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

على التفسير المذكور لا يكون الفرق بين الترسى والسلمى الا بالاجمال والتفصيل فالاشبهية انما بناء على ... لبعده من كلام الشارح القديم ... التفصيل وانما بناء على ان اثباته يفرض كون الضلعين ضلعى مثلث متساوى الاضلاع اظهر من ... بتلك المقدمات المطوية كما اشار اليه الشارح ... يمكن اثبات المطلوب فى الاسطوانة فى المثلث بان يكون احد ضلعى المثلث ... طول الاسطوانة والاخر ... عرض ... اسطوانة ... [illegible]

اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السوا ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض
يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من يصح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب
والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في المهية واجيب
عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلم جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تع خلق في بدن ابرهيم
كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض
فلا يلزم منه استواؤها في تمام المهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات و
ثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في المهية
واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل
على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على مهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد
واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي و
النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص
توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضا فقضية
بقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا
وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا
بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وتعقبه بعضهم على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا
في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحته فانها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي
بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بد من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال
المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

قوله وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين هذا القول موجود
في كلام الحكماء
سيما ارسطاطاليس
في كتابه المسمى باثولوجيا وفي كلام
بعض من محققي الصوفية وقد يستدل به
على حدوث الاجسام ولكن لا ينبغي الوقوف
على ظاهره فان كلام الاكابر مرموز ولعل النظام وقف
على ذلك الكلام من الحكماء فوقف على ظاهره ولم يصل الى مرادهم
لعل مرادهم ان الجسم بنفسه لا يبقى زمانين بل يحتاج في ذلك الى العلة

حادثا مفتقرا الى
سبب فبسببه انتفى ذاته
فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه
مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال الشرط من شرائط
الوجود فننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط وتسلسل ضرورة
انه يكون لزوال الشرط ايضا علة واما طريان ضده وهو باطل بوجهين احدهما
لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال
الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على
طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد
انما هو من الجانبين فرفع
الطاري الباقي
ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما رفع

بما يقوم به ذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس في معناه اللغوي معنى
من هذا المعنى الثاني انه لو بقي فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم
بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف به
صفاته من التجرد والتقوم بالذات وغيره
وذلك لكونها من توابع البقاء
اما ببقاء اخر فيلزم ان
يكون لبقائه
مع قيام به والمحد ضرورة ثم لا تعين بقائه ولا لوجهين في غاية الضعف

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعنى توهّم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا انها
كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل تُبوها
ويجوز خلوّها عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم والمرئية اى الالوان والاضواء والمشمومة
اى الروايح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحسّ بها وعدم الاحساس فيما من شانه
ان يحسّ به من غير مانع يقتضى النفى والا لادّى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى خلافه
وادّعوا انه قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلوّ الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوّ الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معيّن
فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمى الكون واللون عن الجامع والقياس الثانى بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا
عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان
الاستدلال بالتمثيل فى امثال هذه المباحث التى تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه
على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورى اختلفوا
فى ان الاجسام هل هى مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئى
اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير مرئى لخلوه
عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة فى الجهات اعنى
الاجسام فهى مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب
وادّعى الضرورة فى ذلك واشار الى الجواب عمّا قالوا فى الهواء من انه غير مرئى لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان
محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون
اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو ممتنع واذا كان الطول نفس الجوهر
والطويل مرئى فالجوهر مرئى وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان لكل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن
احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها
تقتضى المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو هذا سبق زمانى حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هيهنا واعترض عليه بانكم ان

فى بيان ان الاجسام كلها حادثة

فان كل واحد من الحركة والسكون باعتبار الوقوع فى الزمان قابل للقسمة
الى اجزاء
كل واحد منها جزئى
وفى زمنه وكل جزء منه
بذلك الاعتبار مسبوق بالجزء الاخر
فكل جزئى من الحركة والسكون مسبوق بجزئى
الا مع جنس الزمان وذلك هو معنى الحدوث ...
مع النظير الى ماهية الحركة والسكون من حيث نفسهما مع
قطع النظر عن تحققهما فى ضمن الجزئيات فلا يصح مع الحكم بطلبه الحدوث
فان حدوث ماهية الحركة والسكون وحدوث نفسهما مع قطع النظر

جزئياتها فلان وجودها لا يتناهى ... فلا حاجة الى ما فعله الشارح ...

النظر الى الذى لا
طا ... فافهم واستغن ...
عبد الرزاق   اعتبر فى ساير
امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضعى دون
الموضع لبعض الاجسام على اختلاف المذاهب فى المكان و
يتناول الحركة المستقيمة والمستديرة واعترض عليه بان تبا الجسم
محلا وصف لا يستلزم كونه ساكنا اذ لا يرى انا اذا فرضنا العالم
بحيث كلا متحركا بالاستقامة او بالاستدارة حركة
واحدة لم يختلف وضع مع كونه متحركا
قطعا والجواب ان هناك
اختلاف وضع
بالقياس الى امور ثابتة فى الوهم بخلاف حال السكون والاستدلال الوضع

اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو مم
وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي
حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد
منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا
بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون المهية ايض حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله
الحركة تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة
من امر يتقضى ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان
الامر المتحصل مسبوق بالامر المتقضي ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايض مسبوقة بالامر المتقضي
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد
واحد من الامر المتقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المتقضي والمتحصل جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمتقضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها
من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من
هذين الجزئين ايض جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا
لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه مح ودفع ذلك
بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه
شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من
تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب
الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور والان الوهم قاصر عن
ادراك الازل فيحسبانه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي
جزئيات الحركة والسكون واقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
للمهية ايض بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله واجيب عنه تارة
اي واجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان يكون مهية
الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان
الازلية تنافي المسبوقية من لوازم مهية الحركة ومقتضيها
لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي
اللازم مناف الملزوم وثانيهما ان مهية
الحركة لو كانت قديمة موجودة
في الازل لزم
ان يكون شيء
من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي
الا في ضمن الجزئي
واللازم باطل بالاتفاق
شرح مقاصد

قوله احدهما ان الماهية
مركبة اي المركب من امر
يتقضى ومن امر يتحصل
يرجع الى الشيء [illegible]
[illegible] فيلزم ان يكون لكل شخص
منها حادثا التركيب هويته من
المتقضي والمتحصل فيكون ذاته
المشخصة متعلقة بالمسبوقية من
المتقضي الذي هو غيره دون ماهيته
لكن قوله لم لا [illegible] ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان ماهية
النوع التي هي الانتقال او الكون الثاني كما مر
فلا بد ان يكون مسبوقيتها بغيرها وربما يناقش
هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا
بوضع حاصل في وضع سابق وهكذا الى ما لا نهاية
فيكون ماهية الانتقال في كل فرد من افرادها مسبوقة
بشيء حاصل في فرد اخر منها الى ما لا نهاية وكذا الحال في
الكون الثاني فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا
ثان ويتعاقب افراده الى ما لا نهاية لها فيكون ماهية الكون
الثاني في كل فرد من افرادها مسبوقة بغيرها من الافراد [illegible]
قدس سره

في بيان معنى الأزل

قوله لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار ان غرض المختار مسبوق بالقصد

برهان التطبيق

برهان التضايف

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثانيهما طريق التطبيق
وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء
معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه
كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخره كما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب
تألفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت
تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك
الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق
غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخر
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه مح لانهما متضايفان حقيقيان
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر و
اما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم بط اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي
قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجب الذات فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى
الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع
عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه
وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة
في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع
عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر
فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجب

عن

عن ذلك بان الكون اعنى حصول الجسم فى الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون

وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو

وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى

نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر

لزم الاول والا لزم الثانى وهو ظ واما بطلان القسم الاول فيما

بينا بحدوث السكون واما بطلان القسم الثانى فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم

لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذى يتوقف عليه السكون القديم

يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا

كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم

بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلى لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم الممتنع اما ابتداء

او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة

ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه

استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى

عدم ازلى اخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم واجب بل تترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية

له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهى جزئياتهما اى جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى

مع التطبيق على ما مر فى مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت فى ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا

ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية

وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع فى الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب

زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل

اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه

لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة

من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق

واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو

متصف بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع

النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدد والحادث اليومى مسبوق

محض فلا بد ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد على المسبوق بواحدة فاذن اللواحق

متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه

اعنى بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق

فى الحقيقة مع قلة مؤنة فى تحصيل جملتين كانهما حاصلتان فى الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك

قوله وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع فى الوجود

لا حاجة الى هذا القيد اذ

جزئيات السكون باعتبار

الانطباق على الزمان لا يمكن اجتماعها

فى الوجود البتة فتدبر

قوله والحادث

الانسبوق محض اى ليس بسابق على شىء وقد سبقه

غيره وفيه بحث لانه ان اريد انه ليس بسابق على شىء كان مع

فى الوجود فهو مع كونه ليس مسبوقا ايضا بهذا المعنى وان اريد انه ليس بسابق

التعويل فى ذلك المطلب تلك التعويل فى حدوث العالم انما هو على

نصوص الانبياء

واطباق اهل الملل وارباب

الشرايع وقد ثبت صدقهم فى جميع

ما اخبروا به ولا طريق للعقل الى اثباته بالبرهان

ولا ايضا الى نفيه بالمقدمات البرهانية بل كل ما ذكر فيه

اثباتا ونفيا احتجاجات شرعية ومقدمات جدلية اما ما ذكر فى

اثباته فلابتنائه على امتناع اللانهاية فى الحوادث المتعاقبة وما ذكر فيه

لا يخفى اغلوطيته واما ما ذكر فى نفيه فلابتنائه على توهم استناده

العالم الى الصانع وهو الذى يسمونه ما زمان الوهمى و

حدوث العالم لا يقتضى ذلك كما ذكرنا

فى صدر البحث من الله يسته عليه

حدوث العالم

سيعيد الى اثباته ما هو مذكور فى التعليم الاول وفى الشفاء من ان المسئلة قد

بلا طرفيها جدلية غير برهانية

لا يقال هذا ينفى قدم السكون الوضعى لان الحركة الوضعية واجبة للافلاك

عندهم فلا ينفى قدم مطلق السكون لانا نقول قد اثبتنا حدوث

جميع انواع الحركة اذ الدليل جار فى الكل فاذا ثبت

حدوث نوع واحد من السكون كفى فى المطلوب

لا يجوز خلو الجسم عن كل نوع من الحركة

ومقابلها تامل

فيه ان المحسوس

فى الصور والمتحيز عندهم والكون الذى هو بمعنى الوجود من المعقولات الثانية

مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في
الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية وا الفرهودة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد
قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمهما فتقرير الدليل الاول
منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى
جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث
الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد
منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير
مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها
حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا
قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو
حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر
حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا
للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لان الحادث اليومي مستند الى الحوادث
الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخرى لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني
عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط
بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى
العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم
ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر
مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم
الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه
الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما
يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا بط فوجب ان يكون المبدأ
المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يق ان اثر الموجب
القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث
متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث
الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى
سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك مكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان
ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح
وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا
سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما
الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا
فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يق كيف اتصف باحدى الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

باحد الطرفين من دون مرجح يرجح تعلقها به دون الاخر فعلى تقدير صحته لا
يفيد في رفع
الاشكال لان تلك
الارادة وتعلقها ان كانا
قديمين فوقوع المعلول بعد جاز ترجيح
بلا مرجح في نفس الامر وان كانا حادثين
عند حدوث المعلول ننقل الكلام الى علة حدوثهما
فيتسلسل والحق انه لا يتحقق في صدور الحادث عن القديم من
التزام التسلسل على سبيل التعاقب وان براهين ابطال التسلسل لا تجري

بالعرض وجود
مجازي ولو سلم فلعل ذلك
الحوادث تعلقات الارادات فلا
يلزم ذات قديمة غيره تعالى ويمكن ان يقال
اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود
والنوع لا يوجد في الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض ان جميع
الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يق من ان النوع قديم
فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخصا الى غير نهاية ومع
تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة في دفع
الاشكال الى التشبث بالفرق بين العلة
الموجبة والمختار بان علية
المعلول عن الاول
لم يجز

وعن الثانية جائز على ما اختاره الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين

في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة
لكن تتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التكثر في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان
الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تع لتعاليه عن المنافع و
المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان
البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا
بذلك الغرض ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تع وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى
لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقريره الدليل الثالث ان
الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث
له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم
الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة
فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم
دليله تقريره الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع
المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما
كان الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود
حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا
فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث
السبق واقسامه **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان
نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد شارك الباري تع في التجرد ولزم
تركب ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو تع فساده ظ لان المشاركة في العوارض
سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء
على وجود العقل بوجوه اربعة مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى
والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تع لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر
سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تع هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو
اول ما يصدر عنه تع لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تع لزم ان يصدر ايضا عنه والواحد لا
يصدر عنه امران فان ذات الباري تع واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته
فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما
يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة
واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها
على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استناد ها الى

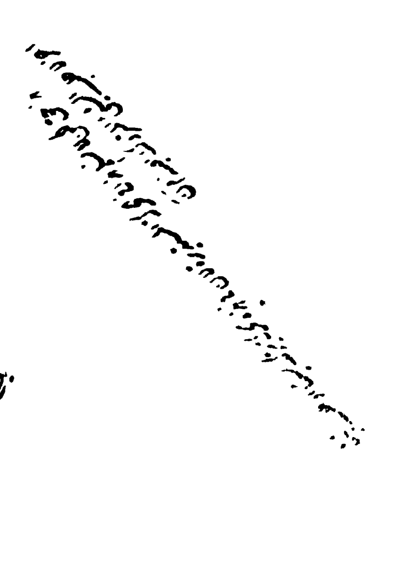
البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها

الباری تعم والا لزم تعدد اثاره ولا یجوز ان تکون سابقة فی تاثیرها علی المادة اذ لا سبق لمشروط فی تاثیره
بما فرض لاحقا علی ذلک للاحق والی هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فی تاثیره ای لا سبق
لمشروط وهو الصورة او النفس فی تاثیره بما فرض لاحقا اعنی المادة علی ذلک الامر الذی فرض لاحقا واما
ان العرض لا یجوز ان یکون هو المعلول الاول فلانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو کان هو المعلول الاول
لزم ان یکون سابقا علیه لان العرض ح یکون علة لموضوعه کما مر ولا یجوز ان یکون المشروط فی وجوده بامر
سابقا علی ذلک الامر والی هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق لمشروط وهو العرض فی وجوده بما فرض
لاحقا اعنی الموضوع علیه واما ان المادة لا یجوز ان یکون هی المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثیر فانها
هی القابلة فقط فلو کانت هی المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحیة التاثیر والی هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه ای کقولهم والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فی اثبات ان المعلول الاول
لا یجوز ان یکون هو المادة وتذکیر الضمیر فی عنه باعتبار تاویل المادة بالمحل و وجد فی بعض النسخ بدل قوله
والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح یکون عطفا علی قوله لمشروط ای لمادة لو کانت هی المعلول الاول
لزم ان تکون سابقة علی ما عداها لان ما سواها من المعلولات یجب ان یستند الیها ابتداء او بوسائط و
لا سبق لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فلا تکون هی سابقة علیها اقول وتلخیص هذا الدلیل ان اول الصادر
عنه تعم واحد مستقل بالوجود والتاثیر وغیر العقل لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثیر فی الهیولی
والاستقلال به فی الصورة والنفس والوجود فی العرض لان المؤثر مختار اشارة الی تزییف الدلیل المذکور و
ذلک انا لا نم ان الباری تعم واحد من جمیع الجهات بل هو مختار یتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب
له حیثیات متعددة کالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وکالسلوب وهذه الحیثیات وان کانت
امورا اعتباریة لا عینیة یجوز ان یکون شروطا للتاثیر فیتعدد اثاره کما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتباریة علی ما مر ولو سلم انه واحد من جمیع الجهات فلا نم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
وقد تکلمنا علیه فیما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة وقد مر ابطاله فلم لا یجوز ان یکون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة فی تشخصها محتاجة الی الهیولی فلم لا یجوز ان یکون هی
المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهیولی فی تشخصها ووجودها محتاجة الی الصورة فلم لا یجوز ان یکون هی
وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثیر نعم لا نم لا یتوقف ان الصادر الاول یجب ان یکون علة لجمیع ما عداه اما بواسطة
واما بغیر واسطة فیلزم ان یکون الهیولی علی ذلک التقدیر علة مؤثرة فی مقبولها ویمتنع ان یکون الشیء الواحد
بالنسبة الی واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تکلمنا علی دلیله کما مر ولو سلم فانما هو
اذا کان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا یجوز ان یکون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر
ولو سلم فلا نم ان اول ما یصدر عن الواجب یلزم ان یکون احد الامور المذکورة لم لا یجوز ان یکون صفة من
صفات الواجب ویمنع کون الصفة عین الذات ولو سلم ان الصفة عین الذات فلم لا یجوز ان یکون هناک
جوهر لیس بجسم مرکب من جزئین لیسا کجزئی الجسم اعنی الهیولی والصورة وح جاز ان یکون الصادر الاول

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية ويتبعها فى ذلك محلها وما
يحل فى محلها فيكون مجردا الا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت
به بل يكون عقلا فهو المط هيهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل فى التاثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر فى التاثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها
وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية
عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته
وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون
موجدا لجواز ان يكون واسطة فى يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التى تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب
طبايعها لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضى امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون فى طباعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون لها مبدا فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدء ميل طباعى ومع وجود مبدء ميل المستدير فى الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك
الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق
الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ممتنع
وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لانا قد بينا ان فى الفلك ميلا طباعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهى
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان فى وقتين لانه لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس
الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المط بها ذلك
الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادتهم تستلزم التشبه
بالكامل اى الذات التى كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضى ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المح

لا حاجة الى نفى الجسمية وما يتبعها اذ المعترض ساق الكلام
على تقدير
تجرد ذلك المركب
فلا حاجة الى اثبات التجرد
[illegible] المعجزات [illegible]
من الله تعالى مقارنا لارادة الغير لا بفعله
صادرة من النفس لما تقرر عنده فى موضعه
اعلم ان المعترض اراد ان يبين ذكر المقدمات التى يفضى
الى التشبه بالكامل فانك تقضى بيانها

غير مسلم لجواز ان امكان مبدء ميل طبيعى انما يشترط عدم
الميل فيه لا يقتضى التحريك القسرى واما وقته [illegible] والدليل
[illegible]
الطباع يطلق على المعنى العام اى على ما ليس له شعور وارادة وعلم
او له شعور وارادة والطبيعى يطلق على ما ليس له شعور
والطبيعة ايضا يطلق على [illegible] مرادفة للطباع كما
صرح به بعض المحققين



٢١٥

م وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب وللدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانهما مختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التى لا تنخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى الاخرى الا فى اوضاعها التى لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثانى وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احديهما والاولان لما كان لا تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثانى يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذى يمتنع عليه العدم مطلقا اى سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اى طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة وبالحاصل بالقوة ما ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل تشبهها غير مستقر اى تشبها بعد تشبه بحيث ينقضى تشبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان للمطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر ويتحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه وهو مم فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب الحاصل اى لا نم ان طلب الحاصل مح وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجى بعد تحقق هذا فى ذى الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها انما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان

قوله لا يجوز ان يكون لمعرفته اه لا يخفى ان طلب المحسوس انما يكون طلبا للمحسوس اذا كان الامر راجعا الى الحس والا فهو طلب للمعقول كما لا يخفى فقوله طلب المحسوس لا ينحصر فى الجذب والدفع فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله اى لا نم ان طلب الح مح هذا المنع انما يتوجه على التقرير ...

انما يتوجه على التفريع المستفاد من قول المستدل فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة حيث فرع قوله فالنقلة عنه جايزة على ما قبله وحاصل قوله فان قلت ان هذا المنع غير مضر لنا لانا ندعى بقولنا فالنقلة عنه جايزة انها جايزة فى نفس الامر حتى لا يجوز ان تقتضيه الصورة النوعية اللاحقة لجرم الفلك وضعا معينا لا يجوز التخلف عنه بل انما ادعيناه بانه جايزة بالنظر الى طبايع ...

يجوز ان يلحق جرم صورة نوعية عائقة عن الحركة الوضعية م ل

قوله وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة الخ هذا المنع ليس على كون طبايع الاجزاء متحدة لانها لما كانت مفروضة لا يمكن كون طبايعها مختلفة بالضرورة بل ...

استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعهما ظ لاستوة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليهما بالنظر الى طباعهما
لكانت ممتنعة بالنظر اليهما وامتناع حركتهما بالنظر الى طباعهما عبارة عن اقتضاء طبايعهما لعدم حركتهما
اعني سكونهما ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما
سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا
يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يابى
عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير
الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وهذا ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا
يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من
امتناع العائق الخارجي وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل
ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة
المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها في
القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز
ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم
نيل ذات المط او صفته حصول الياس ولا من يلزم انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون
المط او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب
المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك
الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او الاختلاف لكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم
فلا نم ان المط الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف
بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا
لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول
لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما
مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود
المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء
في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء
في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا

لا بد ان يكونا متلازمين فان مجرد التلازم لا يستلزم ذلك كما يجيء
بل لا بد
خصوصية في هذين المتلا
زمين بخصوصها فان الحاوي لما
فرض كونه علة للمحوي والحاوي هو الذي
يحدد وتشخصه المعين مكان المحوي في داخله فان
وجد الحاوي وتشخص ففي مرتبة وجوده وتشخصه قد تحدد
للمحوي مكانا وهذا المكان ليس مملوا في مرتبة وجوده المتقدم على
وجود المحوي بل انما يصير مملوا عند تحقق وجود المحوي في مرتبة متاخرة



يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا التخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هى الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد فى الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هى الهيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فاذن ثبت ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول مح لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات و الاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع فى نفس الامر فالمنافى الاخر اعنى وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع فى نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضة فى المقدمة اعنى امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق فيكل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى واجبا بالغير انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو الحاوى فمم لان وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود الحاوى ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع فى نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى وان اردتم انه ينافى كونه واجبا بغيره مط فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى بعلة اخرى غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى ممكنا فى تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه فى تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوى فى تلك

المرتبة لا يستلزم الخلأ حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلأ فيلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلأ هو ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو وليس فى داخله محوى كان المكان الذى هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض فى داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما الخلأ بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشىء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلأ ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلأ بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى وقولكم المتلازمان لا يتخالفان فى الوجوب بالذات ثم قولكم فى بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم فى نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم فى نفسه مفهوم وحصوله مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلأ وسند المنع ما صورناه فى الصور المذكورة اعنى فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلأ يتحقق هيهنا مع انتفاء اللازم الاخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلأ فى داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى فى داخل الحاوى بعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلأ الا ان عدم الخلأ لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا فى مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا فى مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما فى زمان وجب وجود الاخر فى ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه فى المرتبة واما انه اذا وجب احدهما فى مرتبة وجب الاخر فى تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة فى البرهان اذ يكفى ان يق لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملؤ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملؤ مقعره لم يجب عدم الخلأ بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب فى ذلك الزمان وجود المحوى فذلك مم وان اراد انه لم يجب فى تلك المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلأ لما

عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما فى مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة قولكم هى شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجودها
فى مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر سخافة بحيث يزيد
على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها فى المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط فى صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا
امرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثانى وهو المط فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به
الشيخ فى الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو فى تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخير الجسم
الذى هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشئ مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشئ فى تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع فى ذى وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام فى العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها
فى الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام فى المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع فى تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايض بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثانى والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى تكون موجبة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذى هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذى احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر فى غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية
التى هى مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدء الحس والحركة الارادية

[illegible]

ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد وابه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات لم فيكون حينما اليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو قصر على مبدئيه فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدء صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

قوله ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانه لجميع القيدين
[illegible]
واحد من القيدين كما في النفس الفلكية
على راي والنفس الحيوانية والانسانية فان
افعالها لا يكون على وتيرة واحدة بل مختلفة ولا يكون
عادمة للارادة بل يكون مريدة او انتفاء القيد الاول
دون الثاني كما في النفس النباتية فان افعالها
لا يكون على نهج واحد لكن عادمة
للارادة وانتفاء
الثاني
[illegible]

[illegible]

والنفس

والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعى آلى يعقل الكليات ويستنبط بالراى والنفس الفلكية كمال اول لجسم
طبيعى ذى ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر فى تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث
ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذى هى نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك
الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم فى تعريفها كما يؤخذ البناء فى تعريف الباني من حيث انه بانٍ وان لم يجز اخذه فى
حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هى مرقاة الى ما
هو اهم المهمات اعنى معرفة الصانع بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه
فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا فى بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولجزئه
وانها جوهر مجرد متحد بالماهية فى الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل فى الابدان له تعقل
بالذات واحساس بالالات ويشارك النبات فى قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان فى قوى
الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس عين
المزاج الذى ينتفى بتلاشى البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط فى حصول المزاج لان المزاج واقع بين
اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام
والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهى مغايرة لما هى
شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة
فيلزم ان يكون الامزجة شرطا فى حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التى هى الكمال الاول شرطا فى حصول المزاج
يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا ثم تفرز من الاخلاط مادة
المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك
القوة صورة حافظة لمزاج المنى فقط كالصورة المعدنية ثم ان المنى لما وقع فى الرحم يتزايد كمالاتها بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم
جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير
البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المنى او لا يتوقف على نفس الابوين و
يتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له فى الرحم باستعدادات يكتسبها هناك
يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا
ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على
هذه الصورة التى هى نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل
له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التى هى نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التى هى مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هى
موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى
ان يصير مبدءا لاثار تنسبونها انتم الى النفس ويثبتونها امرا اخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله
يتوقف على امر اخر سابق عليه وهو مجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى
حصول هذا المزاج الذي هو النفس ليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان
اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما
يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى
جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار
بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها
لثقلها تميل الى السفل وتمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا
مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل
والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدا الادراك
اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية
ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما
بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما وقع
الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته
وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك
لذاته مثبت لها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكران تبقى ذلك لتعقل على ذكرهما عند زوال
العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم
الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه
معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس
وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع
كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزائه
الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول وفيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لانه تقول
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرتها

النفس

النفس للجسمية الممتدة فى الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه
نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك
مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة وتدوّن وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس
مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعنى المزاج والبدن واجزاؤه
وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس
اما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها
من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التى هى النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس
المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما فى التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنما
مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر فى ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده
من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير فى
مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى فى بدن الانسان فانها لا يتبدل
من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصه وهى جوهر مجرد يعنى ان النفس الناطقة ليست متحيزة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت
عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج
ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذى ذكره واجيب
بانه انما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجردها رسمها
يعنى ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التى
هى معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التى
نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بغواش مادية من مقدار
معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين وبيان الثانى ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب
اختصاص الحال فيه واعترض بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل فى مجرد اخر يلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما
انتقش من الجزئيات فى الالتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء فى شيء اصلا
سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى تمام المهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح
لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتصاف
ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع

ان

المعلومات الكلية المعقو[لة] التى يمتنع وجودها من حيث
هى كلية فى الاعيان ولكونها معقولة
لنا بحيث ان تكون حاضرة عندنا كحضو[رها]
عند ما يكون الا كلولها فينا واما بكونها
فى مجرد اخر حاضر عنده العدم لكونها موجودة قائمة بنفسها
على التقديرين
يلزم تجرد النفس اما
على الاول فلامتناع حلول
المجرد فى المادى واما على الثانى فلا
متناع الحضور الانكشافى للمجرد بالنسبة الى
المادى ولما كان الوجود الذهنى الذى هو وجود
المعلومات فى النفس ثابتا عند المحققين كما مر ومبنى
الكلام عليه وصرح بكونها عارضة لها وان امكن اثبات المدعى

اتصاف
المحل بتلك العوارض
موجبا لاتصال الحال بها فيه
ونوقع بان اتصاف المحل بالاشارة التى هو
الكون فى المادة او فى الجهة او فى المكان يستلزم
اتصال الحال بها بالفاوان لم يستلزم بالاتصاف الاول
مطلق الاتصاف الثانى وايضا فان المراد بالاتصاف ههنا
مطلق المقارنة ولا شك ان مقارنة الجسم بالحركة
مستلزم لحركة البياض الحال فيه بها ويظهر
مما ذكرنا اندفاع الاعتراض

الرابع الذى هو
منع المنافاة بين التجرد فى الذات والمادية من قبيل المحل

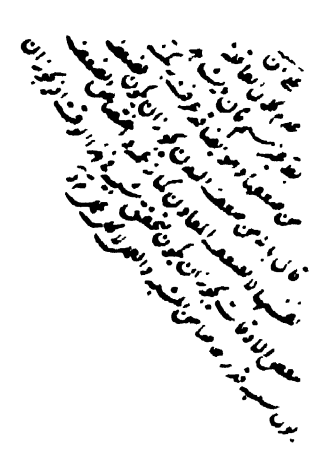
فى شيئ وكذا الثانى لان ذى الصورة ليس هو عين الصورة
فيجوز ان يقوم الثانى بالذهن ويكون الاول حاصلا فيه من
غير قيام فلا يلزم مادية على تقدير مادية الذهن

ان اريد انه لا يجوز انقسامه الى الاجزاء
متى انقسمت ذهنية فمم فان الاجزاء
الذهنية امور ذهنية
تحليلية متغايرة
كالجنس والفصل لا ينافى عدم انقسامه بالفعل فى الخارج ولا

ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من محلها لا ينافي
تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي يحقق
اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط
فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرها من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذلك
والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها و
تعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم
بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون
الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل
بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن
مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة
ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان المهيات
المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جايزة على الجسمانيات كما في
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الا ان يريدوا انها متصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها
لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والالات
الجسمانية ليس كك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تتعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة
بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا
يعني ان النفس غيرها التي في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما
يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل له اصلا وذلك
لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما
في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم
الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد
عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام المهية لا ان
يحل فيها صورتان متساويتان في تمام المهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها
ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع
لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا و
هو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يتوهم من ان حلول
احد المثلين في الاخر مع حلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب المهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احدى
الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام
فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عاقلة بمحلها دائما او غير عاقلة بشيء منها اصلا

وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس لو انها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثانى الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعنى ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقلها فيها شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كاف فى الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين فى النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعنى ان عارض النفس اى الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعى احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعنى ان النفس الناطقة غير منطبعة فى جسم لان القوة المنطبعة فى الجسم تابعة له فى الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضى اختلال المشروط كما يرى فى قوة الحس والحركة الحالتين فى البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم فى الضعف والكلال فان الانسان فى سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية فى النقصان والانحطاط فان قيل الانسان فى اخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فتكون حالة فى الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة فى الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه فى اخر العمر من تعقله الذى هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالة فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب ازدياد علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفى اخر سن الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل فى زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل اخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى



المنطبعة في الاجسام يكلّ ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد التطلع في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف و الشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالفت موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتفاوت والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها فلا انكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازديادكمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل و يشبه ان يكون قوله صم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظ انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد اي طائفة يفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع مختلفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاوة والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايض قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفساني من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايض قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

تكلّف فى ايقاعه فى المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلّف فى بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلّم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين فى المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين فى الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان فى غاية الخسة والرذالة والولد فى غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف فى هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب فى تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تبعه التوافق فى تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهى حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب اليه افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اى حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهى اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها ح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعنى النفس الاولى وهو الامر الثانى وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزى او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وتمايزها فى الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثانى لانها على تقدير تعددها فى الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالمهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن فى الازل ويتم الكلام بما مر آنفا والاعتراض عليه انه مبنى على مقدمات قد مر تزييفها فى محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهى مع البدن على التساوى اى عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه

لا نتعلق

قوله وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق لا يخفى ان الكلام على تقدير ان يكون النفس واحدة فى الازل ويصير متعددة بعد التعلق بالبدن فلا يضر عدم ازلية البدن لتعدد والتكثر بعد التعلق بطريق التجزى ...

في الدلائل الدالة على نفي التناسخ

لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدء موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه انما يتم بيانه بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انما شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن تم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة لتبين الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعد الحصول ما باينه له او لفسادعنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو متهيئ لوجود السواد فيه بحيث يكون

[illegible]

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لا مكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع

بقاء الشئ بعينه مع فساده امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذى يقوم به امكان فساد

النفس مغاير لها وليس بمباين لها او حال فيها لا سبيل الى الثانى لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا

الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن

لانا فرضناه قد فنى فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة

على انها لا تفنى مط قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة

فيه ليصير آلة لها فى تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذى بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه

الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة

به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل

لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا

اولا وبالذات الى تعلقها اعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا

الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات

الى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها مباينة له وقد تبين ان الشئ

لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى

انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقا رنة

له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على

عدمها فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها فى نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفى هذا الا

ستعداد لعدمها فى نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق

بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثانى مع انه محل للامكان الاول

ويرد عليه جميع ما سبق ايراده فى مبحث ان كل حادث مادى ولا يصير مبدء صورة لاخر والا بطل ما اصلنا

ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها فى البدن ولحواسه

وقواها وهذا الكلام مبنى عليه ومعناه ان النفس التى تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا

تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان

وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعنى ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها

لا بواسطة الآلات بل يرتسم صورها فى نفس الذات وتدرك الجزئيات بالآلات اى بان يرتسم صورها فى

الآلات لا نزاع فى ان مدرك الكليات فى الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات

فعند بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلى

والجزئى والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد والمدرك

للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم فى النفس

بود بالضرورة
و وجود معلول مخشر ود
بعدم چیزی که مانع از وجود
معلول است نتواند بود این دلائل
براهین قطعیه است بر بطلان نقل مطلقا و بر
بطلان تناسخ دلائل اقناعیه که موجب اطمینان شود
بسیار است از انجمله دلیلی ذکر کنیم دلیل اول
آنکه خبیث که بدن آلت نفس ناطقه
است که باین آلت استکمال
خود نتواند کرد و بدن
جنین هنوز

الی ارتکاب اصطلاح جدید او مقابلة بما هى من العام و قرينة
على ان المراد ما عدا ذلك مما هو الشارح المستعد
الادراك فى الموضعين اشارة الى هذا
منه كتبه مستودعا حاشيته من الاول
الى هنا العبد الفقير الى ربه
الغنى محمد ابراهيم
بن محمد باقر تجاوز الله عنهما وحشرهما مع مواليهما محمد وآله
صلى الله عليهم اجمعين

ودن

دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها الا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس و
بين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد نتخيل مربعا محفوفا بمربعين متساويين في جميع
الوجوه الآن احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين
جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور المتوهمة التي هي معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعنا الالات ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الالة فهنالك واللازم باطل
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصور واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصور
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسطها وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات واما
ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الالات الجسمانية وللنفس قوى تشاركها بها غيرها من الغاذية
والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشاركها بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك للجزئي وهي قوى يشاركها بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشاركها فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاختصاص قواها بها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة
المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تختل به كما في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي و
الثالث التشبيه بالعضو المغتذي في قوامه ولونه وقد تختل به كما في البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة
بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ومختلفة بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقبل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان نوعيتان

اعتبارتيه كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفاعبات عن ثلث قوى احدها احديهما ما يجعل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الذي يصير منيا منهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة
كما تطلق على هذه القوة تطلق على هكذا القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجوه مغنى التغيير فيهما
فخصص هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما
يكون حال كون المني في الرحم لتضاف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها
صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما
الى الغاذية فلان بقاء البدن بلا نوع لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمدد
ولابد من حرارة غاذية منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء
الخارجي والحركات البدنية والنفسية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تامة
الكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان بطبيعته فلا بد اذن من
ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحفظ الانسان الا بالتولد مما يدوم وجب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية مادة تعلما مادة لشخص اخر ولما كانت تلك المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا
الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية
والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته
احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل
لتتميم فعل تينك القوتين وانما قيل تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم
النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا
يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء
يجده ينجذب من فيه الى المعدة من غير ارادته امساكه في فيه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناول لاكثر
وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع
يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان فيه تستحيل الغذاء الى
جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف زمانا بنفسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن

بجعلها الغاذية

لعله

ارادته اعلم

الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله وميله الى الهابط فلولا ان الحالة القوة المغيرة انما
يكون لما هو منفار بالاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي يجعله منفارب الاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالماء في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطيفه
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتدخل في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا لانها في العروق وابتداؤه من حين صعوده الى الاخلاط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وانتهاؤها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه ليس كل غذاء يصير شبيها بجوهر المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسد فيفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات وهو
ظ عند الحس في حال التبرز والقيء وازالة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى غذائه
بخاصته والنمو غير السمن لما مر انهما قد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما
عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عند كثير باطلة لاستحالة صدور هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا وللغزالي بالغ في التحقيق ابطال القوى مطلقا وادعى
• ان الافعال المستندة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه
انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن لا نسلم ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة
وما يتبعها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول لا انها قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على نحو
كامل مما لا يكاد يبعد عن العقل صدورها عن القوة التي سميتموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قلبه هذا كلامه في القوى النباتية اقول لا
عليه تعليقا يقبل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

قال صدر المتألهين من الحكماء من
انكر المصورة تبعا للحكماء الاشراقيين حيث
احالوا استناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة
الشعور ووافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث اسند افاعيل
هذه القوة بل جميع القوى الى ملائكة موكلة بصدور هذه الا
ثار وتحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة وحاصله
اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين ويرتفع
به الخلاف بين البين فان اثباتها لا يوجب الا
ستغناء عن اثبات الملك المسمى بالمصور
النصوري ان وجود ذلك الملك
المتساوي النسبة الى
جزئيات الصور
لا يكفي بدون
حاجة الى القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

الفاعل

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات اما على القول بالاختيار فيجوز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وانما لذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة بالدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية توجد لنا قولكم انها تتم بافعال جزئية قلنا نعم لكن تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبدية لا الغاذية فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما ان القوة الهاضمة يجب ان يكون فعلها عندنا انها فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم وامسكته ما سكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة ثم لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بها من الغذاء ما يزيد على المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منها ما يساوي وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يتزايد الضعف فيها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة الاولى التي للانثيين فيها فانها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس لا حاجة لنا في اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء

فعلها

فلا يكفي ... ان الا ... حالة في الكيف التي هي الاعداد بعد القوة الهاضمة واحالة الغذاء وصورته النوعية اي الصورة الدموية بعد القوة المحصلة بجوهر البدل ... فليس هناك افعال مختلفة مستندة الى قوة واحدة بخلاف ما اذا كانت الغاذية والهاضمة متحدين فانه ح يلزم استناد فعلين مختلفين هما اعداد المادة للصورة العضوية وتحصيل تلك الصورة بقوة واحدة م ن يمكن ان يقال وحدتها نوعية عندهم واختلاف اصنافها او جنسية اختلاف انواعها وتلك الاختلافات مستندة اما الى الاختلاف الصنفي او النوعي كما هو الظاهر من كلامهم م ن

وبعض ... الى الغاذية



وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك
وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر
ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها
من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس
الا انها اي النفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول باسناد صورة الاعضاء الى المصورة
بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو
جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا بانها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد
القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة
فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافعال وهكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك للجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستحالة
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون به قبل الطلايع
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء
الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان نفوذ
الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
يتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب المائية اللذاع
وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات
فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وعما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما
منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس باللمس والقول بانها
انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود

لذع بذال منقوطة وعين مهملة كذا في كنز اللغة

لذعته النار احرقته آه الدر

لذعا احرقته منتخب

ان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد الغرض الذي كان لذة ما بالملامسة الا اصطكاكا فقوا
يمنع كونها من لوازم الحيوان على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجوب الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من الطول الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدد وحدة
نظر فتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا لكل من ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الآلات تفاوت غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو للمتضاد
ان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق وهي تفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعوم كما ان اللمس يتمكن على مثل
ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة واما بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس حس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي
الرائحة الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل
بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الى الشام من غير استحالة في الهواء ولا تحلل
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو

كان

ذهب الامام الى ان الحيوان بعد اللمس اشد القوى بها لتوقف ادراكها على الملامسة ايضا حتى ان بعض الاوائل ارجع الكيفيات المذوقة الى الملموسات فلذلك عقبها بالشرح المذكور

وضده بل عن الطعوم

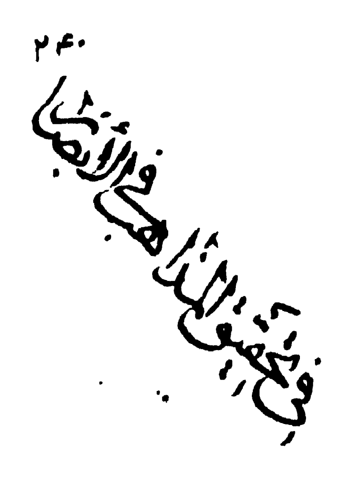
بدل على ذلك بطلان القوة ان منه عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ مع سلامة سائر الاعضاء منه الحلمة بفتح الحاء وسكون اللام راس الثدي

كان الشم بالتجزي وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك الثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او
يحرق ويفنى بالكلية مع ان رايحته تدرك في الهواء زمانا متطاولا وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرايحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير
الروايح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرايحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرايحة الى الة الشم ايضا سببا لادراك الرايحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان النار مع شدة لطافتها لما يجاوز
لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرايحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برايحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء
تنتشر الى مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيفة بالباصرة حين هي
محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان للتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجها الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على
الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد
انسانا يضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبوب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى التعذر اذ يحصل انه متى وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ولم يوجد لم يوجد فلا يصلح الا ظنا وانما يخبر بان اهمال ذلك عمه

الحدس القوي من الانفس الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستفاد منها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف والصوت
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني
حامل حرف والكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يتفق ذلك الهواء بالكلية على ذلك التشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع
كلام غيره وان كان بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يبقى الهواء الحامل لتلك
الكيفية بنفوذه في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
نادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن
المنافذ يجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف والصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد منها يجب ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل لا يبعد ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
والملاقاة لتشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته تلك المعينة على سبيل التجوز ولم يرد بانه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في
المنافذ مستصحبا بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تيامن النابت
منها يسارا وتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون
تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير
المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة

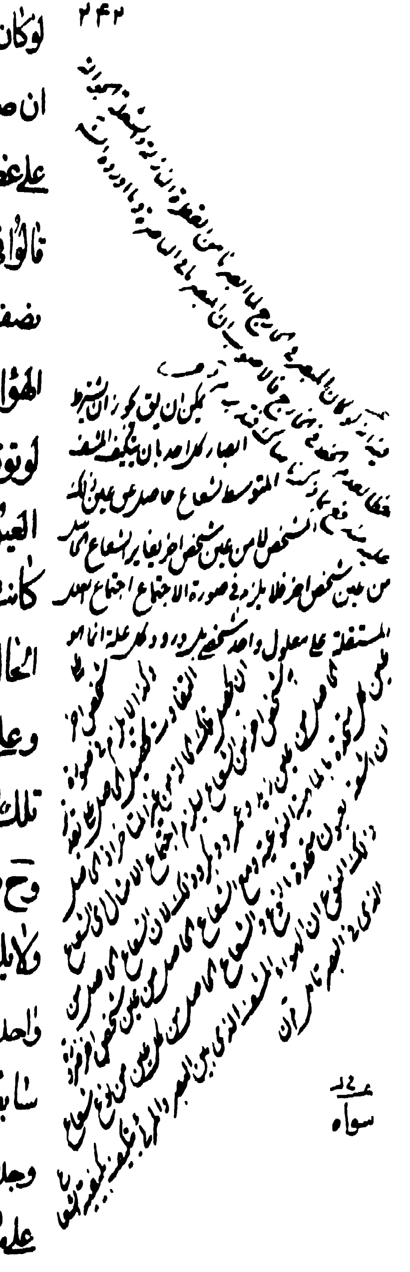
باللون

ما باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما لان الرؤية التي شرطها بوجود
الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق شيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء و
اللون وهو راجع فيما الى تأثر الحدقة انما قيد بقوله لا لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى بتأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو لم يجب الابصار معها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح بهذا القائل لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا
وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بلونه اولا لا في
نفس تلك الاحوال والا لوجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا
فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوؤه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة



هناك وقد يرى اشتراط كون المرئي مضيئاً يغني عن اشتراط كونه كثيفاً لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه
فليضف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كاملة فيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه
ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المحكي عن ارسطو واتباعه كالرئيس
وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية وحدها والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد
لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين المبصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسماً لطيفاً اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفاً
اي مانعاً لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعاً من البصر قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضاً امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسماً امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البق جسم يخرق الا
فلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوماً ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وحصوله
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انفصال ما يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت لما بينهما من
تفاوت المسافة بينهما لو انه باطل قطعاً لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت دفعة جميع تلك الوجوه مبني على كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بحدقته ونظر مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون
خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وقد يجاب بان
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب
ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صور الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج
شيء منه الى المبصر بل باتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من
قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظرة ما
هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظمة لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا



لوكان المبصر هو الصور المرتسمة فى العين لما ادركنا بعد شىء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم رائين
ان صورة المرئى اذا ارتسمت فى العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئى الموجود فى الخارج
على عظمه وفى جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لانها مبصرة واما المذهب الثالث فقد
قالوا فى ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذى فى عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة
نصف العالم الى كيفيته بل العصفور والانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من
الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا
لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما
كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقى لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض واما ان يحصل تلك الحالة بكل
تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصى بالعلل الكثيرة او لا يحصل شىء منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل
واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح لا مرافيها كانت
سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فان
وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود فى ذلك الواحد وانما يوجد فى المجموع على ما مر فى مبحث اجزاء الماهية من ان كل
واحد من العلل الناقصة علة تامة لعكس المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعداد ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد فى المجموع لا فى واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار
ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص فى مرئى وحصل تلك الحالة فى المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص آخر فى ذلك المرئى فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل
الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر
المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل
كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شىء آخر ضوءه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فرأته الانعكاس

كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب
الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في
العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في
موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالثها ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضر
فيه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانه
عن الماء مع انتقالها وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في
سطحها الظاهر كما نرى ما ثبت من النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تقرب
ممن يقرب منها وتبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا
فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا
اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو
موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة
الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه لا الصورة المنطبعة في سطح
الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي الآلة
للابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس يجب انما
الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه
نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان
تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة من الجليديتين الى ملتقى
العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع
من وجهين الاول انا اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني
لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه

في المرآة

الذي ذكرناه ... سهم المخروط وهو الخط الواصل بين راس الزاوية ومركز القاعدة اي النقطة المتوهمة في وسط الجليدية م ر

كما هو يرى الابعد في تلك المحاذاة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه
واحدا كما هو يرى الاقرب في تلك المحاذاة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احد العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشبحين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله تارة زائلا معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشبحين
واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال
والثالث ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا ينفك عليه
البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامور ولا كثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها
من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر في الاتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في الاتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات التي يحكم عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا

٤٦

على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتساما
في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة و
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول او سرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثانيها ان المبرسم اي من
المرض المسمى بذات الجنب ذا قوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها
في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها
احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا الموجود المقابل اياه ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار
انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك
بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح
الحس المشترك صورا كان مخزونة في الخيال او صورا ركبها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها
فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج
فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي
ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان لصور المحسوسات قبولا عند
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا
لاثرين ومبدء القبول هو الحس المشترك ومبدء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها
بالخيال وبان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور
العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد
وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل
بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا
الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر وهو ان

قال صدر المتالهين بعد اثبات تغاير القوتين اعلم ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التي يكترث بها لما يتبنى من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لما حصل نقص و كمال لم يمكن به باس و العمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر لها عالم آخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة لذ [illegible] البرهان مجردة من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ و بعث الاجساد ووضع [illegible] البدن و [illegible] التجويف الاول في انها الروح البخاري الذي هناك ١٢

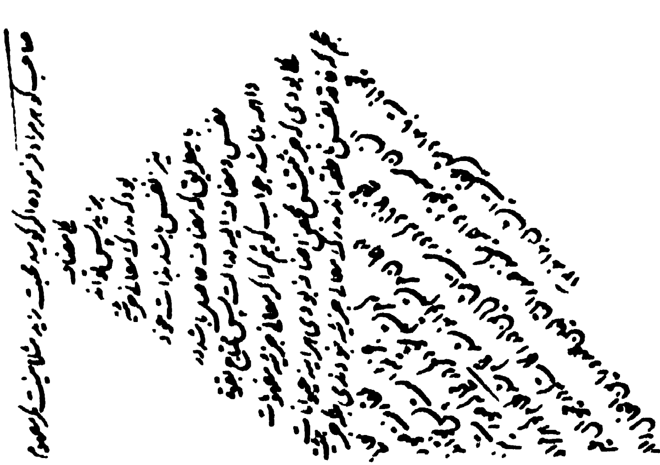
لكن ان بنا هذا اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على بقاء البعض مع زوال الاخرى وفيما نحن فيه يمكن ان يبقى شيء اخر ايضا د هو ان القبول منشؤه الامكان والاستعداد والحفظ منشؤه الوجوب والفعلية فهما حيثيتان متخالفتان لكن ان لذات الموضوع مضمون في الاسفار

قال صدر المتالهين في شرح الهداية بعد نقل كلام المحقق الطوسي في جواب هذه الشبهة و حاصل كلامه ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال لما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعض من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه شكلها بصورتها فيرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون هنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء ١٢

ما هو

في الخارج

الصور



الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا
عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير
الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له
هذا العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقع تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه وح تسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمتها
المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس** في الاعراض وتحصر اجناسها العالية في تسعة
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص
وذهب طايفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه
كل واحد منها جنسا وذهب طايفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير
المستتر في قوله وينحصر مقتصنا موصوفا بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو
الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج
فان قيل فيهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور
في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين
فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية
للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى [كونها] غير مندرجة تحت جنس وعلى
كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على
ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل
التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما
تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوية بل من اطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد
من الامور المذكورة وكذا في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة
تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حاجة عليه بل غايته على الوجدان الامام وهذه الاشياء
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقوى في بيان الانحصار
من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما
كم غير قار فهو متى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا وهو الاين واما نسبة فالمضاف واما كيف
والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا
فهو لا يستحق النسبة اليه فلا اليه الا العارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه
يسهل للاستقراء وتقليل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من
المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم

وجودا

التحقيق مبني على اصطلاح المتاخرين من ان مقسم المقولات هو الموجود الخارجي على ما هو المشهور وقد نقل عن المعلم الاول انه لا يعلم احد شيئا ويلفظ بشيء ولا يكتب شيئا الا وهو داخل تحت هذه المقولات فعلى هذا يكون مقسمها هو الموجود المطلق شرح

لم يكن وجود الاعراض الا بين كيسان والقائلون به اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الاشر زمنه كالجوهر فانه جوهر ارادة عرضية يحدث لانه محدث وحصل الباري تعالى مريدا بها والمط كا فيه ان في المقاصد مواقف

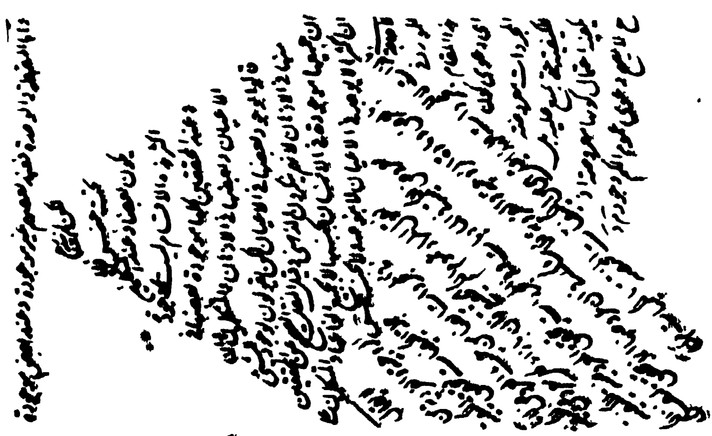
قوله وح لا انتقاض اي حين ارجاع الضمير الى الاجناس العالية

لعله مبني على اعتبار الوجود الخارجي في مقسم المقولات ... التتمة قرن

الاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وفعل وانفعال وقد جمع في بيت

وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى

كل به بستان دوش درخوشه لما خفتم
بلبل نسيم از كوي جانان خواستم دركه



وجوداً من الكيفية فلان العكس من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعنى المادّيات وعارض ايضاً للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجوداً منها ولكون المجردات عالمة مثلاً لا يقتضى كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وتحقيق ان العدد عرض لجميع المقولات حتى لنفسه وللكيفية حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجوداً من الباقى فلان الباقى من اعراض نسبية لا تقرر لها فى ذوات موضوعاتها الا معقولة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة فى ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذى يقبل لذاته القسمة اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لها الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئى السطح والسطح الى جزئى الجسم التعليمى والآن بالنسبة الى جزئى الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هى حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلاً واذا فصل عنه لم ينتقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة الى ثلاثة تقسيماً الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءاً من الستة خارجاً عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود وغير قار الذات الثانى الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث اعنى الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمى وان قبلها فى الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا فى جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اى للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعنى انه اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساوياً له او زائداً او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئاً اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئاً اخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

الاجزاء

لا شك ان للكيفية علاقة للنفس الناطقة الواحدة مثلا ودون الكمية فيكون ميلها اليها اتم ... ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلا ثم ان الكلام فى بيان صحة الوجدان ان يقال لا علاقة فى وجود الاعراض الغير النسبية عند المحققين ... المحسنة ... النسبية ...

قوله وكون المجردات عالمة اشارة الى جواب معارضة لو قرر السؤال بطريق المنع يكاد ان يحصل الكلام فى قوة المنع لانه توجيه لتقدير الكم اذ يحتمل ان يكون وجه المتقدم الكمية الكلام مشتمل بالمنع غير موجه

قد تعارف اطلاق المقدار على الانواع الثلثة دون الزمان ايضاً مقدار بحسب الحقيقة لانه مقدار الحركة كما بين فى موضعه

قد صرح فى ذلك الكتاب بان الوحدة والكثرة الملتئمة ... من تكرار الوحدة مرة او مرات ... ان عقليان من المعقولات الثانية اى العوارض العقلية التى لا يحاذى بها شىء فى الخارج بل فى نفس الامر ... فى نفس الامر وقد صرح ايضاً بان العدد هو الكثرة بعينها ولا شك ان الاعراض ... بعينه الا انها مختصة بالموجودات الحقيقية اى التى يكون وجودها فى نفس الامر ... الكثرة من الموجودات الحقيقية ... كونها عرضاً ... حسن

الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفصال كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها مكان وجود العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا ينال به الحس مفردا بل انما ينال مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقفه معرفة عليه ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل وفي المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية وعرض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وان كان قد نبه ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانفصال في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان هيهنا انفصالا ما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانفصالين ليس يعني الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فللمشاركة نسبتها الى الكميين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اى الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد عن المقولات

مولانا

الفاضل ان هذه
القسمة بالصفة المذكورة
وهو عبارة عن كون الشيء ذا اجزاء
اعم من ان يكون حصول الاجزاء فيه بالفرض او
بغيره فان هذا المعنى حاصل في الكم المنفصل الذي له اجزاء
فعلية وفي الكم المتصل الذي له اجزاء بالقوة شق

يعني اراد الامام بالقسمة في قوله
قبول القسمة استعدادا
القسمة الا
نفكاكية و
هو مخصوص بالكم
المتصل لان
الانفكاك في
الكم المنفصل واقع
بالفعل وح يرجع
ما ذكره صاحب المو
قف الى ما راه بعض
الفضلاء ثم لا يرد عليه
ان القسمة الانفكاكية
يمتنع عروضها للكم المتصل
يستعدها او يقبلها الكم المتصل
لان مراده بقبول القسمة قبول
مادة القسمة ثم يمكن ان يكون مراد
الامام بالقسمة الفرضية بمعنى كون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض وهذا
المعنى ليس حاصلا في الكم المنفصل
بالفعل اذ الانفكاك فيه واقع ليس
بفرضي والا يمكن ان يجعل ما ذكرنا توجيها
لكلام بعض الفضلاء لانه ح ينبغي ان لا
يعترض على صاحب المواقف تامل من

هذا ايضا في ما ذكره بقوله وح يرجع ما ذكره صاحب
المواقف الى ما راه بعض الفضلاء ١٢

اى بانفرادها حتى يظهر الفرق بينها وبين الكم المعروف
هنا وح يتوجه ان الفرق بين المساواة والكم بان
احدهما ينال بالحس بانفراده دون الآخر تحكم فلهذا
قال الشارح يعني هذا المحسوس الخ من

٢ والفرضية ليس بهذه المثابة
اما الانفكاكية

اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه
عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال
في الجسم واما متعلق بالكم بالذات او بهذه المتعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية
باعتبار اثرها اما في الشدة والمدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
نظرا الى انطباقه على الحركة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم العرضي لان
العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما اي يعرض
الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو
اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي
والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فصار المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة
في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول التنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء التضاد
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني ان في حصول التنافي للتضاد للكم دلالة
على انتفاء التضاد اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط التضاد للكم دلالة على ذلك واما بيان
حصول التنافي للتضاد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم والعارض والمعروض والشيء للشيء منافيان للتضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم
بين الامرين مناف للتضاد بينهما واما بيان عدم شرط التضاد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لانه كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
التضاد بين الخطين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح و
بين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

التعليميان

فان القوة متعلقة بالاثار التي عرض لها التناهي واللاتناهي بحسب العدد والزمان فيكون القوة كما بالعرض لاتصافها بما هو من خواص الكم وهو التناهي واللاتناهي

اما عروضه للكم المتصل الذاتي فلان كالخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذي هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يتقدر بالمقادير المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور ونحو ذلك

الزمان كم متصل بالذات لانه في نفسه مقدار الحركة لا بناء على كونه كما متصلا بالعرض

المشهوران التضاد بين امرين بناء على ان التضاد هو امتناع الاجتماع في الموضوع والجوهر لا موضوع له وبعضهم اعتبر والمحل مطلقا وكذا قالوا بالتضاد بين الصورة النوعية كما سبق

فالخط والسطح عارضان وايضا الكم المنفصل بعض انواعه عارض لبعض على نحو اولى ما ذكره الشارح

لا بغير الوحدات يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقوم بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال ارسطو ما نقل في الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو ممتنع لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغنائه عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا ممتنع لاستلزامه الترجيح بلا مرجح

شوارق

التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط التي تعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة و
مقابليهما اى النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اى الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة
والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك السواد اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم التعليمي قد
تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شئ وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شئ من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني مقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى
شئ من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يمكن
الا في لوحة جسمانية فيجب تناهيهما فيجب تناهي ما حل فيهما بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد
الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل
لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصور لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجرام
العظيمة كالجبال والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع
المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على
هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة النفوس بتأنيسها عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شئ على ما عرفت يمكن
ان يؤخذ بشرط لا شئ ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شئ ولا يمكن ان يؤخذا
بشرط لا شئ فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول
والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد
العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا في الطول

٢ ما اليقينيات وتعددها

بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل شبيها صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل امتداد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو يعطي عرضية التبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وبقاء الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكروه في تعريفها هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة بعينها فان الشمعة المتشخصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب انحاء التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس متعلقا قط ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزء منها ويتبدل تشخيصها بتبدله لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق مختلفة في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن السند انما يتمشى بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هنالك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وبقاؤها وعمقا

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يتبدل مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد ولما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون مخالفة لعلة الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا فانما به اعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل ثانيه على عرضية السطح والخط والنقطة بانها خصما للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وقد يقال بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء الذي هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في نفسه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار مفتقر في وجوده الى المقدر والمفتقر في وجوده الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير ونحوه وتخالف الجوهرية الى قوله بعض عرضيتها بالنسبة الى الدليل الثاني وقوله بالتبدل الى قوله بعض عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد بالنسبة الى الدلائل الخاصة ففي الكلام لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وانتفاء التناهي الى برهان يتعلق بالسطح ووجود الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المصنف انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدم اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون

حصول العشرين
سطحا فنفرض وجود
هذه السطوح مثلثات واما
حصول ثلثين خطا فلان كل سطح يحيط
به ثلثة خطوط فيلزم وجود ستين خطا لكن كل خطين
منها متحدا فلان مماسان في الخارج فيحيط بعشرين سطحا
مثلثات لا يبقى هذا انساف لما
ذكره سابقا ان الجسم قد يكون موضوعا
قريبا للخط كالمحور للكرة
لان الكلام
هنا في الوجود
بالفعل في
الخارج اذ لو
كان الخط ذاتيا
لكان موجودا في
الجسم بحسب الخارج
وما سبق لا يتوقف
على دعوى وجوده في
الخارج بل يكفي كونه موهوما
وفيه ان فيه مع ان الثانية لا
يستدعي الوجود الا على مذهب
من قال بوجود الطبايع في
الخارج فتدبر

العدم في هذه المواضع قد يكون
بمعنى العدم وقد يكون بمعنى ما
يكون العدم جزء مفهومه وكل عدمي
بالمعنى الثاني معدوم من غير عكس و
الخلاف في عدمية الاطراف بالمعنى الاول
تحقق قال الفلاسفة انها موجودات
عينية وقال قوم انها عدمية والمتكلمون منعوا
وجودها في الخارج بناء على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وكان الخلاف في العدمية
بالمعنى الثاني ايضا جار بين العلماء ونقل السيد السند
عن الشيخ الرئيس ان الاطراف عوارض تحليلية
للاجسام واختار هذا وقد اورد في حواشي التجريدية
في اوائل الجواهر وغيره ذلك جم

فيه ان البين ههنا هو انتفاء امتدادات الجسم عند
انقطاع وانتفاء امتداد ... لان الامتدادات
لا انه وجد ههنا شيء اخر وكذا الكلام في السطح
والخط فتدبر

اعدامًا لامتناع الاشارة الى البعد واعترض عليه بانا لا نعلم ان ثبت الانتهاء الطالها كما يشار الى هذا العمق بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاتها فقط فلا شك انه يوجد هناك شئ يمتد في جهتين هو السطح وفي احدى جهتيه فقط يوجد هناك شئ يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شئ لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شئ منها اعني يكون كلاهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا لا بد وان يتلاقيا طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي المعدومين بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو نهاية ذي العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي بعض من جزء انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم كذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات لانها انما النهاية متعددة وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل والا بالاسر ح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجسم معروض والتناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هيهنا ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم تقسيمه بعد تحقيقه جملتها بالاجماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فضلا لو اعتبر ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

لا نسلم ان ما يتوجه اليه ذو وضع يجب ان يكون ذا وضع بل يحصل انتهاؤه هو انقطاعه وانتفاؤه هناك وهذا امر عدمي وانما صار مال الانتهاء هو انعدامه هناك فليس هناك امر موجود في الخارج نعم انما ينتزع هنا بمعونة الوهم امر غير منقسم في الجملة وانتهاء الجسم الى هذا الامر المتوهم م ر د

انطباق المنقسم بغير المنقسم ان كان الملاقي من احدهما منقسما ومن الاخر غير منقسم م ر د

فان قيل قد مر انفا ان الاطراف امور معروضة للنهاية وليست نهايات فما معنى الانتهاء فكيف صح ان يقول ان الاطراف انما يعرض للكم المتصل بسبب التناهي قلت الذي هو سبب عروض الاطراف هو تناهي ذي الطرف اي انقطاعه وانقطاعه مع قطع النظر عن وجود العوارض التي هي الاطراف والذي يعرض للاطراف هو كون الاطراف المنتهي اليها وهذه صفة متفرعة على الاول

النسبة الى كم خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية وخرج النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف وزاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه وقد ترسم
رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر

٢ والكيفيات الاستعدادية

على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فيقال لم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فمآله هو الاستقراء
فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث
انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيقال لم قلتم ان الاجزاء على الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل كما في الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات لان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان [illegible] لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي
نوعها تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها او لان الحرارة ليست نوعا للحرارة [illegible]
وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها
لقصر مدتها وسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة
وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكنهم حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق ما بقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للا
شكال الذي زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء
الاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة

والاجزا

والاجزاء التي يحيط بها ستر بعينها تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو لاجزاء صغار وتكون سريعة النفوذ فيه هو الحريف والجزء الثقيل فيه هذا التقطيع هو المر والحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين الشعاعين انواع من الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وجماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة لنا وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروري باطل لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموس بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا للآلة البصرية اثرا وللآلة اللمسية اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرتم ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما ما حمل لشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما ما حمل لشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في وجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج

البحث في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

لكيفيه

لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان
الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون
اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان العام مغاير للخاص ولما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه
لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تسمى بالقياس الى البرودة وتسمى
بالقياس الى الحرارة فهي في الحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات
الملموسات انما اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منبثة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان لا
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار انما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل
يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد
من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى المتوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات
لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان المحسوسات
والملامسة ملموسات بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من لوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
كلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره
من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل المقصود بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة اذا المبلد المصعد
وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان
الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا بطؤ او ربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجزاء

المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فمزاجه اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعلى حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه
انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تقبله الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء الاجزاء المائية صغارا فيصعد معه ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء وجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس وقرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كخدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الاراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

لان

قال الشيخ في رسالة الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك

قال السيد الشريف قدس سره في الحاشية وقد يفرق الحرارة اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فانه ينفصل عنه اجزاء مائية بالتبخير ويتصاعد الى مكان الهواء فيختلط به فقد فرقت المتشاكلات وجمعت المختلفات انتهى ما افاده قدس سره فلا يظهر وجه عدول الشارح عن ذلك الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات

قوله ولا شيء من العدم كذلك اعلم ان القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان متقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدمي ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة اسفار

لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري بحيث يفيد ذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فحينئذ يحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة تغايرها بالنوع والحقيقة لباقي
الحرارات وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى
الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن على افاضة النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
توهمنا مناسبة لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول على افاضة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة
تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار
الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار بالعكس
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها او ما ثلث فاذا استولت على الفواكه انضجتها
ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت
وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن ولما ثلث فمتى اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان
بدن الميت يعفن كما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال بحيث ما يلقاها من الهوائية تجرها
الى الطبيعة النارية فيزيل بذلك تسلطها فتستحيل بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فتحلل
الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة لنقصان الرطوبة

او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة ولیست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها تتعفن العنبة في شجرتها كما اذا تعفن قطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمس ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارات المص ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها فان قيل يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثالث جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس ومما يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي
لدينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه بط لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده سمتا عن التشتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو
من القوم الكن يقتضي لزوم كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بانه ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في
الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايض ومحل الهواء لكونه ارق قواما من محل الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة اتصال الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل ذو التصاق واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

… التجدد والتشكل بعيره ومنع سهولة الترك فيجب ان تحقق
ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا لسهولة
التشكل فلا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان
لا يلتصق فما في كتب المتاخرين من ان الرطوبة
قد يعبر بسهولة الالتصاق والا
نفصال ماخوذ من ههنا
شوارق

اذا قلنا الرطوبة هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام
مجازي فان السهل من باب المضاف ... التحقيق فيه ان
الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الاشكال
فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس
بها عبارة عن عدم الا
حساس بمانع عن
التشكل مغيرة
في الاسعاف

تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق مع أنه قد يمانعه الحرارة بجمع الرطوبة من الكيفيات الملموسة لا نفعالية والالتصاق ليس بكيفية ولا ملموسة ثم الحق ان اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانفعال والصلابة عن الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس كذا افاده صدر المتألهين

ابعلم

من الماء بل الأمر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس للعسل سهولة الانفصال من الماء

قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية لا اشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا

المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة وكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب

ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية

المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان البحث عنه مجال وقد قال ابن سينا في

فصل الاستقصات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى

سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالمعنى الثاني تقابلها البلة ويقابلها

الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط

الماء بالتراب يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلقون البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على

الرطب بالمعنى الثالث جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا سمي

منتقعا فكل منتقع مبتلا بلا عكس واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي القريب ومما

يغاير اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال

فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة

والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة

وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا

وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات

لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر الحاصل

في ذلك السطح بتلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين

ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيها امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدم الثاني

الشكل الثاني وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي

في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال

وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا

والخفة بالعكس وقد يقال الان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات المسماة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي

والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل

نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق

سطحه على سطح مقعر الفلك فيطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها

الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شأن الماء

فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث ذلك الثقيل الى الارض كما

الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار

ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط مثل ما

ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء

والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر

بالعكس اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه متناقض وبين ذلك بانه

ان فرض جزء من الماء مماسا بفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع

مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس

محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة ⟨اما ان كانت تلك المسافة⟩ اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان

الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز

العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض

كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها

محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما

من ان الخفيف المضاف يتحرك ~~ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من~~ مسافة في اكثر المسافة الممتدة بين المركز

والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها

الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز

العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء

وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا المقعر الفلك او بحيث يكون

مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه

وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال

كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه

والحال في الهواء على عكس ذلك فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار

هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء

مشترك بين طرفي النسبة في النسبة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في

الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان ثخان العناصر

الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت

ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان تقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس

مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر

ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان تقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

يعني ثخاني النار والهواء اقول بل بين مكاني الماء ايضا. وهذا المجموع الثلث اكثر من مكاني الماء والارض تم

يعني مسافة مكاني الماء والارض اقول بل بين مكاني الهواء ايضا وهذا المجموع الثلث اكثر من مكاني النار فقط تم

قال صاحب الشوارق لا نسلم لزوم كون ثخني النار والهواء اعظم من ثخني الماء والارض بما ذكره من ثخن الارض فقط والمراد من الثخن مقدار ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا لاستناعه بل يشغله كرة الهواء ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين في غير حيزيهما بالضرورة الا وهذه المسافة اكثر من مسافة ثخن الارض تم آ

يفهم ان شيخ هذا الكلام تتمة للجواب يعني لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة بل يتم الجواب بما ذكر ولا يخفى بطلانه اذ تلك المقدمة اوردت لوجه التسمية وبيان ان ثقل الماء لم اعتبر بالقياس الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط م ن

قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه ظ فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليناهما وطبعهما تحركتا نحو المركز فكانت الارض سابقة مط فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضناهما عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقطع ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن تقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض كونه في العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان كان حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي
قسري ونفساني لأن حلوله في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو واقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه واحد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب مقتضى النفس وبهذا
الاعتبار يسمي ميل النبات نفسانيا ويختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة والقاسر بلا
هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر وتستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة ككثرة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في
ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فانه لا يصلح لذلك ايضا واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفه متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى الجهة حركة
السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى الجهة السفلى اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

فلو

المراد من التغير ههنا هو قبول الشدة والضعف فالميل بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة وبجهة كونه امرا ثابتا غير متجدد ... كالطبيعة يناسب الطبيعة فهو بما بين الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة يعني انه من جهة انه ثابت صادر عن الطبيعة ومن جهة التغير اعني قبول الشدة والضعف [illegible]
... لحالة ملائمة قد زالت عنها فباعتبار حصولها في كل حد من حدود القرب من تلك الحالة يقتضي الحركة الى حد اخر من حدود المسافة والوقوف في كل حد من حدود القرب وان كان شوقها ... الحركة لكن ... حركة سابقة عليه ... فلا يلزم الدور [illegible]

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم حال كونه
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين وقيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
ضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور هاهنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاضداد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه
متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادهما بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه اخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل
الاخر فانه قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه ويريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا بتقرير اخر
انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم
العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل معاوق

ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان الطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض ولا نسبة الى الميل المفروض ولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض ولا يكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا مفسوخين ذي عايق وغيره عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما لو تعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه فعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون ومنهم جعلوه معنا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولا امتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتمادات يحدث بسبب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشيا بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشيا بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة ثم ما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهيهنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق

قوله مغاير لجنس الاعتماد الاولى ان يقول هو عبارة عن تعدد الاجزاء او شدة تماسكها ونكاثفها تم

فالذهب اثقل من الحديد لان اجزاء الذهب اصلبها نقعوا وشدة تماسكها اكثر من اجزاء الحديد ١٢

والاكوان الاربعة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كون اول في المكان الثاني والسكون هو الكون الثاني في المكان الاول والاجتماع كون جسمين في مكان والافتراق كونهما في مكانين ١٢

البحث الثاني في اوائل المبصرات

[illegible]

فيما

فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سها فزعم ان المعقول
من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء
الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما
مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى المزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك
الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية ويتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض بتراكم
الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار بيت غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيما ذكر لا يتصور فيه تصغر الاجزاء والتماس
والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اي بسبب عدم غور الهواء والضوء في غور الجسم وايضا
الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي
يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشيء يجب ان يكون خاليا عنه مع تنافي المقبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب ورب ما
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وربما انما يقبل محل البياض
ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث
فيه متخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

فالرطوبة
والخلا تحت بحركة
اليبوسة تحت السكون فان
البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان
واليبوسة من التماسك
من جملة ان السوفسطائية يقولون لا حقيقة للاشياء
انما هي اوهام وخيالات لعدم حقائق الاشياء
قال المحشي الالوان حقيقة
متحققة في نفس الامر
الا انه امر
متوهم بعد
من الاسباب

والهوائية

عمق

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند
المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند
بعض جميع الالوان اصول شرح قديم

من خل الطبخ فيه مرداسنج حتى ينحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه الا انه شفاف يفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء المضيء بالمشف لازم اصلهما اختلاف طرق الانجذاب من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركبت عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولانه هذان الوجهان على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان السبب للبياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المقام تبين نظر الجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان نرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون لها عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان نرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الشاذ ح الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه فهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لا عائق هناك سواها

داي

الفلكسر القاف وسكون اللام نوع من الاشنان صح

يق بالفارسية شقار

اشـ سير است شده ق اختلاف الشفاف المظلم اى البياض بالسواد قالوا تركيب البياض والسواد تحصل الالوان المختلفة المتوسطة فقال الشيخ لو كان كذلك لما ان السواد لا ينعكس معه ولا انعكاس الا من الاجزاء المائية التي تحصل فيها البياض بانعكاس الاشعة وتراكمها فلابد ان لا ينعكس ح من الاحمر والاخضر الا عن البياض دون السواد فلم ينعكس الحمرة والخضرة حم

قوله ودلالة هذين الوجهين الخ اراد ان الفلاسفة زعموا ان الالوان المتوسطة انما تحصل من تركيب السواد والبياض على وجوه مختلفة وزعموا ايضا ان السواد والبياض ماهية وحقيقة في نفس الامر الا ان البياض تراءى من مخالطة الهواء المضيء بالمشف والسواد تراءى لعدم ذلك ثم استدل الشيخ على هذا الذي زعموه ثانيا بالامرين المذكورين حاشية على طارشين ما عرض الشارح على الشيخ بان هذين الوجهين على تقدير صحتهما دلالتهما على بطلان زعم الاول اظهر من دلالتهما على حقيقة الثاني على ان الملازمتين ممنوعتان في توجيه كلام المصنف حقيقيا ثم لا يخفى ان دلالتهما على تزييف الزعم الاول في غاية الكشف فكيف يكون اظهر مع دلالتهما على حقيقة الثاني وكان الشارح في التعليل الاول لاحظ قول الشيخ فان لم يكن الا سواد وبياض ولم ينظر الى ما هو مع ذلك حيز النفي البياض هو قوله ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء

ثم اظهر مما استدل به على ان البياض من الشفافية يحصل لها الحصول البياض من غير اختلاط الهواء

والثاني باطل لأن الظلمة غير مانعة عن الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار إذا أوقدوا
نارًا أو ورد بأن ذلك لا يدل على أن الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي قال ابن الهيثم إذا فرضنا جسمًا ملونًا
بلون مخصوص كالبياض مثلًا ووقع عليه ضوء ضعيف يُرى فيه بياض ضعيف ثم إذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض
شديد وإذا وقع عليه ضوء أقوى يرى فيه بياض أشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيتحدس من ذلك أن كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فإذا انتفت مراتب
الضوء بأسرها انتفت الألوان كلها وإنما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال أن انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لأمر آخر مجهول لنا وأيضًا يجوز أن يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها إلا
أن الحس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بأن التفاوت في المثال المذكور ليس إلا في انجلاء اللون الواحد بالشخص
عند الحس بحسب مراتب الضوء فإن اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فإذا كان
الضوء ضعيفًا كان انكشافه وظهوره ضعيفًا وإذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وأيضًا إن الواصل إلى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف وأخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل إليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته أوضح وأبين من المجموع
الواصل إليه في الأول توهم أن اللون في الثاني أشد منه في الأول لكنا إذا تأملنا في ذلك تأملًا شافيًا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم أن اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الإمام على أن الضوء ليس
شرطًا لوجود اللون بأن قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطًا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لأنه إن أراد بالمشروطية التوقف منعنا وإن أراد المعية أو الأعم فهو غير مخل على أنه
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور إذا وقع عليه ضوء وهما أي الضوء واللون متغايران حسًا
أي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لأن الجسم الأبيض والأسود إذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد
الحس بوجود شيئين على سطحه أحدهما ظاهر بنفسه للحس والآخر ظاهر له بسبب الأول وزعم بعض الناس أن الضوء
ليس أمرًا موجودًا زائدًا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم إلا ألوان بياض
أو سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
ما فوقها هو أكثر ظهورًا توهم أن هناك بريقًا ولمعانًا وليس الأمر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورًا أتم واستدلوا عليه بأن اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئًا في الظلمة ولا يرى ضوؤه
في السراج ثم السراج يرى مضيئًا ضوءًا شديدًا ولا يرى ضوؤه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئًا ضوءًا شديدًا
ولا يرى ضوؤه في ضوء الشمس وما هو إلا لأن الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن أن ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم إذا تقوى بنور السراج ونظر إلى اللامع لم ير له لمعانًا لزوال ضعف

البصر

ما عدم

قوله بل هما ان يكونا الخ كثير قد قرر ان تعريف البعض
للبياض فقط
فقد ظاهر ان يعدم البياض
وكذا جميع البعض للسواد وفيه قوله
بل هما ان يكونا موجودين معا قول يمكن
ان يبقى النفس حقيقة ما يكون منشأ لها حال الانفراد
الاجتماع فيتميز بينهما بالاحمر م
وذلك لان الظلمة امر عدمي لانها عدم
الضوء عما من شأنه ان يكون
مضيئا والعدم لا
يكون مانعا
وعائقا
استدلال المشاهد
فيتوجه عليه انه يجوز
ان يكون العائق
هو الظلمة الواقعة
على المرئي فيتميز انه كما
هذا اولا ثم نزل وقال
ولان سلمنا ان الظلمة
ليست بعائقة فلا نم
ان عدم رؤية اللون بعده
بل لانتفاء شرطها كما ذكره
حم
قوله وايضا ان الواصل الخ دليل
آخر على ان التفاوت ليس الا
في الانجلاء ومدار الدليل الاول على
عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف
فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني
ومدار الثاني على عدم التمييز بين اللون والضوء
فيتوهم من مقارنة اللون للضوء اشد اشتدت
بذلك اللون في نفسه
هذا ينفي المعية ايضا كما صرح به في البلور ولا يخفى
ان الهواء مع عدم تلونه قابل للضوء ولا يمكن
المناقشة في شيء منهما حم
اي نعلم بالبديهة ان هذا السواد يغاير ذلك السواد
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فيلزم اختلافهما
اذ لو كانا متغايرين بالضعف لم يكن يمكن ... خلاف حقيقة فيما هو خارج عن السواد كالردي ... [illegible]
فان الالتفات المحققة في الآخر بالذات والتغاير انما هو في
امر آخر كما نتولد في الرد مرد ... [illegible]
اي فان المرئي تساوي الكيفيات
في هذه الاحوال الثلاثة
الخارجي لا يستلزم انتفاء الشك في الامر كان المنع مشتركا
... ان نقول ... جزئيا ... [illegible]
الثلث لا يستلزم انتفاء الشك ...
... موجود ... [illegible]
سواري

البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي المهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد المشاهدة الحس واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع بانتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور به ولا يرتفع شيء منها بانتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان الحد الزايد ما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض منهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في

مفهوم

يعني ان ما يعد من المبصر انما يستند الى اللون ... يكون ... ضعف الضوء والضعف عند الاقوى لاستيلاء اللون ... كثرة ظهوره ... اليراع جمع يراعة ... يطير بالليل كانه نار ...

قوله نوع مباين اذا كان السواد مقولا بالتشكيك بالنسبة الى السوادين ... اذا كان التشكيك ... الاسود بالنسبة الى ... السوادين ... ان ... اشتقاقه هو السواد المطلق يتحقق في احدهما في ضمن فرد شديد وفي الآخر في ضمن فرد ضعيف فلا تغفل

قوله واعترض عليه بان السوادية الخ اقول كون السواد من ذاتيات افراده وكونه ماهية اما الماهية الجنسية او النوعية من البديهيات الاولية والان لا يخلو اما ان يكون نفس السواد مشككا في افراده فالذاتيات يقبل التشكيك كما ذهب اليه الحكيم صاحب الاشراق من محققي الاشراقيين واما ان لا يكون التشكيك فيه بالنسبة الى افراده بل في الاسود بالنسبة الى افراد الجسم يعني ان التشكيك في مفهوم الاسود بالنسبة الى الصور ... مثلا لا في السواد بالنسبة الى موارده وكيف يتصور ان لا يكون السواد ماهية جنسية ولا نوعية بالنسبة الى السوادات ... لا يقبله ان لا يكون الذاتي قابلا للتشكيك كما ... ثم

قوله اولى او اشد يعني انه يجوز ان يكون بعض المقومات تمام ماهية فرد جزئيا او لبالفرد الاخر ... ويكون صدقه على كل من الاولين اولى بالنسبة الى ... بعد ما تقرر ان حمل العالي على السافل بواسطة حمل المتوسط وايضا يجوز ان يكون للجنس بالنسبة الى بعض الفصول شدة ارتباط مقتضية للاولوية صدقه

قوله مصدر ... المقصود ... الخ ... النوع بالنسبة ... فتامل

قوله الدليل على تقدير تمامه لا يبطل التشكيك في الذاتيات ...

الذي عبر عنه بالوجدان في تمثيل بالسواد الكائن الشقيين المذكورين في نوردهما صرح يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان يكون الزيادة التي بها التفاوت فردا خارجة عن المعنى المشترك داخلة في ماهية الاشد كما بيناه في العارض وبين ان يكون داخلة في هوية الاشد كما جوزته في الماهية والذاتي فان الاول يوجب التشكيك دون الثاني فلا بد عليك البيان وثانيا ان الدخول في ماهية الاشد كما يتصور في ماهية النوع عبثه فالدليل كما انه غير جار في مادة العارض فكذا في الذاتيات نعم على تقدير صحة هذا التفرقة يتم الدليل في الماهية النوعية فقط فلا يثبت تمام الدعوى

مفهوم البياض لم يكن ملفا العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحقق فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة لا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بينما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض نوعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء ومقابل الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوئية والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه انحدر من العالي الى السافل ومما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور منها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى

فلا

قابل آخر زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر فظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الأول الى
الجسم الآخر وأما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا فيحدث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من
المستضيء الى ما يقابله وانتقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال الشخص مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه الأول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان الأكثر ضوءا أشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك
فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصول ضد
المحسوس فان الاستتار ضد للانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا
كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفهما
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لأن الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل
الاحساس بما وراءه أولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر على ما بين في موضعه دون
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما
يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الأفق استنار وجه الأرض في لحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الأرض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا اولوية او بعده وهو
غير ممكن لأن المفروض ان لا منفذ هيهنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء
أول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لأنها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء
مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع

من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل خالطة الضوء بالمرئي شرط الرؤية وهو منتف في الغار او يقال العايق عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ممنوع فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار الا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من غير ان نضيف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس لا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران هيهنا ليس بثابت اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء البليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيها التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يتوجه على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين وينفلت لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينفذ للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فلذا جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له لم يجعلا الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه

بالمرئي لا الضوء المحيط م

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة واما انها ليست كيفية مطلقا فلا ج

المبحث الرابع في المسموع

لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ان يكون الزمان موجودا في الآن في الخارج متعلق
بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحصل في
الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار
ومن مكان قريب وبعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها و
تميز القريب من البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة
او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي هي خلاف الاذن الصماء وليس كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع
القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز
بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة والقريبة
في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس على ما تقرر مستقصى
في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهواء المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
وروده وبتتبع ما يبقى منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند عقلنا يرد
علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد
ذلك نتتبع بتاملنا فنتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدأ وروده
فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع وينفتح لنا بذلك الوارد ومورده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا
على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في التعيين بين الرعد الواصل الينا
من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع
وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر وقد انتهى ما
قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون نفي
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة و
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على
ترتيب معين وهو ترجح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء اجزاء الصوت
ومع هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بتشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتأدى للقية بتموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادمها املس كجبل وجدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وقيد المتن يحتملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل صرفة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لا ان في التفرقة بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يجعل الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتأملا
اما صوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

اي التكلم
سماع كل كلمة على
جميع الهيئات الممكنة طولا
لذا فينبغي ان يسمع كلمة زيد مثلا على
ستة هيئات
قال صدر المحققين في شرح الملخص
تميزا في المسموع للاحتراز عن
تحصل بها التميز بين الاصوات
تميزا لا في
المسموع
كالطيب
ملائمة الطبع
وغير ملائم الطبع
التي تحصل بها
التميز بين الاصوات
لا بالسمع
الغنة هي التي تحصل من
ترجيع الهواء بعضه الى جانب
الانف وبعضه الى الفم
والبحوحة هي غلظ الصوت
الخارج من الحلق شرح مواقف

لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة والطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما
ما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحرف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا
والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام اقساما فان الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالفة كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع
اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا   والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فههنا ثلثة اشيا احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فههنا شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة و
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان المدلول للكلام اللفظي الذي تسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما تسميته
اما الاعتقاد فهو كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس
المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل
ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس ههنا حقيقة النهي

وقد التميز بالمسموع اعتبارا فاعلم منه ويطلق والقصد والطلب وغيره فان التمييز بما لا يكون تمييزا في المسموع لا نهاية مسبوقة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى ان يكون احترازا عن مثل الغنة والبحة بمعنى الكلام في دلالة قولهم تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا في ان الغنة والنفور من المسموعات دون الغنة والبحة قال بعض العلماء الحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحة وغيرها فانها قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاعم بل المقصود منه توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها اشعار
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية فالكلام النفسي اذا كان معنى الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية وهي انما هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعقل مطابقتها لما علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات قرن في حاشية المختصر

المفرزة لما قالوا علم المتكلم بثبوت النسبة في الخارج ليس الا حقيقيا اتفاقا قال الشارح الاشاعرة لا يقولون خلاف الاتفاق بل المعنى الذي تدعون انه كلام نفسي غير المعنيين اللذين وقع الاتفاق عليهما انها غير الكلام وهو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مط سواء كان التصديق بنسبة ام لا اقول المراد بالعلم هو الصورة الحاصلة لا الاعتقاد

بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صور الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مط ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف حدث المرارة وفي المعتدل حدث الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف حدث الحلاوة وفي المعتدل حدث التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة التحام اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وبهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد مخصوص فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة الينة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سبق يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حصر الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات وعبارات وقعت لبعض النفوس ظننا بتلك الوجوه فالحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملايمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في حد الملايمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فاذا لابد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وبفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة هي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى منه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة
والمرارة يميل المتكلم الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا لطيفا لرماد المر وخلط بالماء
وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او
عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يضعف التكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيه ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان
الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد شيئا
ولطافته واعتدل قليلا بتسخين الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في
الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوة الذائقة وفي

اللطيف

اشارة
الى قولهم ان الحرارة ان فعلت في الكثيف حدثت
المرارة ليس مستقيما لان الحرارة بانفرادها
الى قولهم ان فعلت في الدهني فينبغي ان يكون
[illegible] مع المرارة وهو [illegible] وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدثت
الملاحة لو كان مستقيما
فينبغي ان يكون
العفص باردا
مع ملاحته
وهو [illegible]
وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان
فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة لو
كان مستقيما فينبغي ان
يكون الزيت باردا مع
دسومته وهو [illegible] حار
١٢

حاشية
... المتعلقة بالمحسوسات ... امكانهما فنحكم بامتناع وجودهما من بعضها ومما يجا... الامكان فلو لم يوجد واجب الوجود يلزم عدم المحسوسات والثاني ... المقدم ... من التعلق يكفي لاثبات الواجب ...

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال انه تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر انفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل فقولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته وهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاج اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
حتى يستنتج منها علم آخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما
يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا يشعرون بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لهم لا
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها او حصولها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل
ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المعلوم بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل وجوابه انه مشروط بعدم
سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملتفتة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي
اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وايضا المبادي مرتبة في نفسها والا
منها الى المطالب فذلك حدسي لا نظري فزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمطلوب
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملتفتة اليه ورتبها فادته الى المطلوب كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات واستغنا ضد
المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

فهو

حمله الشارح قدس سره للمصنف وشرطه على ان شرط تحقق النظر وجود هذا الامور الثلثة كما هو الظاهر من العبارة ومع ذا يرد نظر الشارح على الدليل الاول على اشتراط النظر بالشرط الاول وما صل انه يمكن ان ينظر بان يرتب مقدمات حاصلة لنا حتى يحصل مطلوبا فبعد تحقق النظر ظهر ان غايته حصل قبل ذلك ولا يخفى انه يرد على الدليل الثاني بانه انما يلزم تحصيل الحاصل لو حصل من الغاية شيئا ولم يحصل هو فتدبر وكذا يرد على الدليل على اشتراط الشرط الثاني ما افاده الشارح ولو لم يفسر قول المصنف على ان شرط افادة النظر شيئا عدم الغاية الخ سقط جميع ذلك كما لا يخفى فتدبر

اذا كان غاية النظر هو العلم بالمطلوب على ما فسره ويكون العلم الثاني غير الاول فقد حصل الشرط لان العلم الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا وما قيل في الجواب من ان ذلك اجتماع المثلين لا يتاتى مع عرض هذه المخالفة ويمكن التوجيه بان يقال مراده ان الغاية الثانية بعينه هو الاول مع ما هو مناط الابراد ويلزم اجتماع المثلين عقلا

يرد هذا ان حمل مجهول المطلق على مجهوله وخصوصه ولو حمل على مطلق مجهوله ان كان بعنوان انه مطلوب هذا النظر فمع ذلك لان طلب المجهول مطلقا محال عنده تامل

الواجب على القسمين واجب مطلق وواجب مقيد فالواجب المطلق هو الذي لا يتوقف بشرط كمعرفة الله تعالى والمقيد هو الذي يتوقف بشرط كالحج فانه مع عدم الاستطاعة

١٢

فهو واجب كونه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة ما يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقلي اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى المنعم ولم يتعرض له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته استحق ذمه العقلاء فانهم واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في النعم جسما ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم عند العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره اذ اعرف صفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي التالي ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلق على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا ووجوب هذا النظر اي النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مصدق للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلا امتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يتعلق مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه ثم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانه كلما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا

٣ اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلق اعني وجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المحال لخبوته يقتضي ثبوت المح لا يقتضي انتفائه بل ذاته تقتضي انتفاؤه ولا يتم ذاته اذا اقتضى انتفائه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي
انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المح ليس
من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على
اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان
يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعنا زيادة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل
اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مط اي بنفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما
يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة ولانه تصرف في ملك الغير بالقياس الى المالك ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة
المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه
الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مط فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد
بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب بحال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم
في بيانه اذا توقف واجب مط على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز للمكلف تركه وفرضنا تركه ففي حال
تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مط وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون مأمورا

وقد يحصل المعرفة بالالهام والنور الذي ... [illegible]
حصول شيء من
المعرفة وغيره صرف همتهم
عليه وسعيهم او امامهم عليه ... [illegible]
عما يعوقهم بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم ...
قد يفرق بينهما بان اللقمة مستحقرة في نفسها بخلاف
نعم الله تعالى ويمكن تحريك الانملة مما لا يعتد به
اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد
بذل فيه وسعه ...

بيان ذلك
ان ايقاع
الموقوف
في حال عدم
الموقوف عليه
ليس هو ايقاع
الموقوف عليه حتى
يكون محالا اذ معنى ايقاع
الموقوف في حال عدم
الموقوف عليه ايقاعه في
وقت جعله المكلف باختياره
وقت عدم الموقوف عليه
وكان متمكنا من ايقاع وجود
الموقوف عليه فيه بدل عدمه
نعم ايقاع الموقوف في وقت
عدم الموقوف عليه بعد جعله وقتا
لعدم الموقوف عليه وصار بعدم الموقوف عليه واقعا فيه مح لكن التكليف
لا يتعلق بايقاع الموقوف في وقت
صار وقتا لعدم الموقوف عليه حتى يكون
تكليفا بالمح بل يتعلق بايقاع الموقوف
في وقت الظهر مثلا الذي جعله المكلف وقتا
لعدم الموقوف عليه بسبب ... الا انه
يمكن التعبير عن وقت الظهر به كما يمكن التعبير عنه
بغيره مما وقع في الظهر فلا فرق في قولنا ايقاع
الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه و
ايقاع الموقوف في وقت الجلوس مثلا بناء على
انه وقع فيه الجلوس اتفاقا فقلنا ان الاول والثالث
ليس بمح فكذا الثاني واما ايقاع الموقوف بشرط عدم
الموقوف عليه فكذلك مح لان الشرط
يجب اجتماعه مع المشروط ...
قوله فكذا ان الاول
والثالث
ليس بمح اي ايقاع الموقوف كالصلوة مثلا في وقت ...

على وجه يلزم منه ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمح قلنا لا نم ان ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه مح انما المح ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يقال
فيقول لا يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمح جائز واجاب المعتزلة بانا
سنتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك او المراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعلى استقلال العقل بامر الآخرة
ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر
الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفات الكمال
وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليميز صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما تفي بها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمح قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل النظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يق قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيصغي النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يا
ثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يق ليس للمكلف الامتناع عن النظر لما لم يعلم وجوبه بل له
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين

عليك

عليك الاتيان به ولا يسوغ ذلك اهماله لا يبقى فرق بل يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم مخاطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة في قولك لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوده والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات المورودة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك
وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل ولغيره وهو تكليف
الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من
لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قط اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع
اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي
لا يقتدر معها على التقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية

فالحاصل

كون المعرفة مأمورا به
شرعا لا ينافي كونه واجبا
عقلا كيف والمعتزلة القائلون ٣٠٠
بوجوبه عقلا لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة
بوجوبه ولا يمكن ان لم تكن هذه الدلائل لاثبات كونه
شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينافي كونه عقليا حتى لا
يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي
متضادان كما فهم من المتن مرة
لاك الشيء الوكز اذا
علكه ص
مختار الصحاح
ما لم ينته الى حد
التواتر شريف
قوله ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر
فيها اي مضغها بين
لحييه اي جانبي فمه
شرح مواقف
المراد التلفظ بها دافعة
بدون التفكر والتعقل ١٢
قوله يعلم بعضها بالمقايسة
من ان المعرفة لا تتوقف على النظر
لجواز حصولها بمعرفة سابقة وعلى
تقدير اعتقاد حصولها بمعرفة غير
سابقة يجوز ان يكون بالهام وغير
ذلك مما مر انفا فتدبر
قوله واجيب بان المقدمة الظاهر
ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة
العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم والوارد
المعرفة في الحديث فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل
الفج الطريق الواسع بين الجبلين ق
يجوز ان يكون عدم الاستفسار مبنيا على ان الايمان
يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل
وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم
يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل انما يثبت
عدم دخولها في الايمان ق ك
٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه
وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة
بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف
الغافل م



والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث ان الامر ان ما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب شرعا لان واجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات فلا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم لها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بما يقدر الذي هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه تشتد له على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها
ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا به لنقل الينا التواتر لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة
الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يبين لهم ويدفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية
فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه انواعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما
لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على
هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن الجدل كما في مسألة القدر روي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس

والذين

والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدرية فهو
روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا
يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتاق امتي فقال علي
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه واما ثالثا فقوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر الآحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع ويلزم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسايطه
اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات ولا النقلي الصرف لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل بل لا بد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

الحصب: ما يحصب في النار اي يرمى

التلفيق دهم ... بالكسر

خصم بالكسر شديد الخصومة

... افادة السمعيات الصرفة على العلم بصدق
الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات
الصرفة فيلزم الدور

انه لا يفيد القطع اى اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة منها وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط او الكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار لشيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد بما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وتسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور محتمل في الكلام لا يجزم بانتفائها بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي ما يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فاول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه واثباتها بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل فقط لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء واكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلوم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلانه اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها يكون دورا قلنا افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس و
مبيناه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مصححة وذلك اما باشتمال الموصول على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال الثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما
يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال لمجال المفهوم الناطق
الذي هو كلي على حال الكل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة والنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى و
محكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث ومحكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار
مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وفيه تدقيق لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا منهما فليجعل في المادة القريبة
ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

لا يخفى ان الموصل مجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدمة الشرطية والنتيجة ولا استلزام صريحا اصلا لو استثنى نقيض التالي فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المطلوب قلت لا اختصاص له بالاستثنائي بل الاقترانيات كذلك اللهم الا ان يتكلف المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك انه لما كان الاشتمال لا يظهر في الاستثنائي اورد الاستلزام لاجله تأمل فيه وتحقيق انه هنا تسامح مر في الاكثر والمراد من الصريح اعم من ان يكون صريحا حقيقة او في حكم الصريح تأمل منه

في هذا الجواب تأمل اذ الحكم في الكبرى على افراد الناطق كما ان الحكم في النتيجة على افراد الانسان الذين هم افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه يمكن اتساع دائرة النقض بقولنا الحيوان انسان وكل انسان ناطق والجواب الجواب والنظر النظر ثم الحق في الجواب ما ذكره صاحب المواقف ان الناطق وان كان مساويا للانسان بحسب الواقع لكنه اعم منه بحسب المفهوم اذ الناطق للانسان من الافراد الفرضية للناطق والتحقيق ان كل مفهومين بينهما العموم من وجه اذا اعتبرت النسبة بحسب المفهوم لا غير تأمل وقد يجاب بان كل واحد من المتساويين بعد جزئيا اضافيا للافراد فيقع كل واحد منهما موصلا الى الكلي وهو معنى انه ماخذ منه ولا يخفى بعده تأمل

لجعل النهار موجودا فلم

الاقتراني ينقسم الى اربعة وخمسين ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثاني متصل ناتج امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومن حقيقته يعني
ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم
فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي
صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع
بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا
النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي
اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقة
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد
هذا القسم الى القياس يعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصور لتكون الحكم ثابتا
فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة
في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا هيهنا والتعقل
والتجرد متلازمان لاستلزام انتفاء المحل انتفاء الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد

والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة

يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية

التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك

والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض

اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل

لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه

لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام

المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة

المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة ح

يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع

قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة

من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها

الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في

المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث

تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا

عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل

بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا

يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون منفكا عن صحة

الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء

يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره

يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون

عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا

لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على

المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من

المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شيء على المتقدم

متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها

والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في

الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان

يحصل فيه المعقول لحصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته

للغير

ينبغي ان
يا هذا الشق الاول
والانقسام الى اجزاء متشابهة
في الجملة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام
الى اجزاء متشابهة اصلا فيه ح لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور
يعني ان هذا المحذور يتحقق
فيه ولم يتحقق
في الشق
الاول بعضه
من الاول و
رتب عليه المحذور
الذي يخصه والا
فالمحذور الاول يتحقق
ههنا لما لا يخفى مرتن

قوله وتركبها الخ موقوف
على حصول الاشياء
بانفسها حاصلا لا سلم
مساواتها في الانقسام
عدمه لانه من لوازم الوجود
الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من التساوي في
الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا
نم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لجواز ان يكون كالوحدة
العارضة وايضا لا نم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث
تجرد النفس تدبر   قوله اذا كان

مجردا قائما بذاته وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا
في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة
بالذهن والاعراض القائمة بانه عيان لا يصح
ان يكون عاقلة لما بحث عليه من ان العاقل لا بد ان
يكون قائما بذاته   قوله اما الصغرى
فظاهرة لا يخفى ما فيه من المصادرة لان المقدمة بعد اغراض
ظهور الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس
الثاني فان القياس من القياسات
المركبة حتم

للغير بحلوله فيه او حلوله في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل
للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه
معقول آخر مقارنة الحال المحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه
دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان توقف المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكرتم في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في الاثار اي من الكيفيات النفسانية

قوله واعترض الخ اقول يمكن ان يجاب عن الاعتراضات
الاربعة بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما
ان يكون له ماهية
غير الانية او ماهيته انية
٣٠٧ منها معلوم اما الانية فظ واما غيرها من
الماهيات فلانه اما جوهر او عرض ولكل جنس معلوم
وفصل يمكن المعقولية لانه جزء للماهية العقلية ويمكن
ان يجاب عن الاول بوجه آخر هو انه ان
اريد بقولكم بعض المجردات
لا يعقل انه لا يعقل
بكنهه فمسلم
انه كذلك و
ان اريد انه
لا يعقل بوجه
بخصوصه فممنوع
المستند واحد وبه
يتم الجواب عن الثاني
بان هذا الاعتراض
الثاني لا يتم دار الدليل
تام بدون ما منع فيه و
عن الثالث بان المستدل
بين ان صحة المقارنة غير
مشروطة بالوجود الذهني
بل هي حاصلة في الخارج فيصح
ان يفارق في الخارج وبه يثبت
المطلوب نعم يرد عليه ايرادا اخر هو ان
قولكم في الخارج ان جعل قيدا للمقارنة
منعناه وان جعل قيدا للصحة سلمناه
لكن المطلوب منه غير لازم واللازم غير مطلوب و
عن الرابع بانه مستند مكابرة عيانا

لا يخفى ان القدرة من جنس الكيفيات النفسانية
فجعل النفس الفلكية منها محل تأمل من جعل القوة
الحيوانية والنباتية ايضا منها محل نظر وتامل
يمكن ان يراد بالقوة الحيوانية والنباتية غير النفس
الحيوانية والنباتية بل يصح ان يقال ان فيهما ما يعبر
القدرة من الكيفية ليس بعلاقة فلا محذور في كون
النفس الفلكية منها ويمكن ان يقال اراد بالنفس
الفلكية النفس المنطبعة في جرمه لكن
لا يخفى ان المؤثر حقيقة هو
النفس المجردة الفلكية
وكذا
النفس الحيواني والنباتي اللتان صورة نوعية اللهم الا ان
يقال المراد من المؤثر المبدأ القريب والمبدأ القريب للفعل
هو القوة التي هي عرض تأمل في هذا المقام

القدرة وهي مؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة
بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فيفسر القدرة بصفة
يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لان فيها القصد والاختلاف
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير
الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش
وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى
قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان
المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله و
يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل
يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة
ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته
اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي
فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي

[margin:] ٣ ما بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدرا لفعل واحد

[margin:] [illegible] المذكور لا يخفى انه بعد تسليم المغايرة اللازمة من الشك المذكور لا مجال لدفع الاستدلال لانه اذا ثبت ان اثر المزاج لا يكون اثر القدرة ثبت المغايرة بين المزاج والقدرة [illegible] دليلا على الكبرى [illegible] ان ما كان للقدرة اثر ليس من جنس اثر الكيفية ومعلوم انه لا يكون لشيء واحد اثار متغايرة [illegible] فاثر القدرة لا يكون من جنس اثر الكيفية اصلا [illegible]

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضاً على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بتمامها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وبتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفاً بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال الكفر مقدوراً للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجوداً فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما من الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال التي بالايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفاً به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتنافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدوراً في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا وعلى ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث

باجازة

ما حداث اخر وايجاد الموجد بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليلزم علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله
قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يتوهم من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون
له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل
بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان يتعدد القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة
فيعود المحذور او الحاصلة فهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا
يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم
من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن
غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان
حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه
في نفسه بل منه مع فرض كونه ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى
الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله
وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مع بشرط قيامه
اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس مح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل

١٢ الذاتي مقابل الامتناع

واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا تقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل متغاير بالشخص
لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد الشخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر وقد مر شرحها في مبحث ان المعلول يفتقر بما يعده اعلته ولا استبعاد في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب بقوله ولا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول انما جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فمذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

الاخرى

دون الآخر تحكم قلنا الممنوع ان يتأتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الكره من
فانه يتغير من صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة
عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض
عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن وبما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته الارتعاشية من حركة
الاختيارية فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة
لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس
يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايض يضاد الفعل
لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة
الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان
وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان
يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف
والظ اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان بين تلك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان
وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم
الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال للشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة وادراكه من حيث
انه منافر وبهذا ايض تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم
ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى
اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الملائمة في شيء ما فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد
المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان
امرا غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور
الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورد ذلك على تقدير احتياجهما الى التعريف نعم لو استغنانهما عنه ويفهم
تصورا لكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعيا حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما ننازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وما له غير طبيعية كما في مصادفة مال دفعة وما
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او الحرارة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل من الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غيره والموجود
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال يشهد به التجربة فالحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد بل مرة تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط القبض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عصر يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
الزمان ولو كان تفريق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

قوله وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة الخ فيه ما تقدم من محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصا عن الالم لا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط او فقدان مانع فلا يرد النقض المذكور ان حسين

حالك تيشن يعني سخت سياه صح

بالضم والتثقيل محركة شده السواد

ابيض يقق محركة و بكسر يعني سخت سفيد قاموس

يقال ابيض يقق اي شديد البياض صحاح

بسؤ المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو للقطوع بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم الذي هو مستببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا او نقول وسلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا للامر الوجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهانان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوس دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمر زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة

ما لا ربما زايدة والربيت حصة
معنى اللبث من راس
لبث منصوب ههنا
على الظرفية لكونه
بمعنى المدة

العقر گزيدن دست بر سري كار زدن كزند
العقر الجرح والعقيرة ما عقر
من صيد وغيره

فيه تابل اذ فيه اعتراف بان الالم الحسي لا يلزم
ان يكون مستندا الى تفرق الاتصال
فليس مراد الامام الا
هذا انا محمد حسين
العفص چيزي كه درهم كشد دهن را نا ج
ارسطاطاليس

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغافض في الحمام يستسخن هواءه اولا حتى يتاثر عنه ويتاذى به وذلك للمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام اذا لبث فيه ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا ان احدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد وردّ بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة لا قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها

كلية

قال وسمها الارادة والكراهة ومن السيد ... عمران الارادة عبارة عن علم يحمل او اعتقاده او ظنه ان له فيه منفعة وهو بعد الا انا نجد من نفسها ميلا مرتبا على هذا العلم فتغاير ان والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده ثمن تحصل الاتم ...

فان

فان الهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع لترجيحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطريقان لا يرجح ما تيسر احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطريق فما دام الاستواء لا يتصور
ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتساويين
وقوعه ولا بد فيها اي في الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب لان انه كان له شعور بالمرجح في تلك
الحالة وايضا قالوا انا نفرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو مشاهد فيمن يعدو على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة بالضرورة
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين
منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل واحد من الضدين مرادا من وجه ارادة
على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها
بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع وميل يتبعه لجازتا

كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة المشعور به ضد وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء
نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد و
لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال لا ندعي ان ارادة الشيء مط
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ و
القائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الغزالي
الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من المتضادين مرادا
من وجه على ما مر وبتقرير هذا الاجوبة ما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي
كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل علما
اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان مالك
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضدين دون المتقابلين تقابل السلب والايجاب واما المنع
الثاني وقد مر جوابه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك
الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سبق التردد

قوله
في الخلاف و
التقييد المذكورين
كالخلاف الواقع بين الاشاعرة
والجبائيين وجماعة من متأخري
المعتزلة وبين قدماء المعتزلة والنظام والعلاف
وجعفر ...

فيهما او العزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم او الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما
يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل وحدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانه هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة ففيها الخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة ففيها الخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما
قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة اذ قد
تتعلق بنفسها دون النفرة وفسر صاحب المواقف الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
له فجاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاد المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور ما
لوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير ان تكون ارادة الله تعالى
ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المتعلقة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا واوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا
بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت ووجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي طعاما لذيذا ولا يريده اذ يعلم ان فيه هلاكه
فتلو جد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه

بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة
المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لا يتميز عن
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال اليليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن
غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس و
الحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من التبيين يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان
المزاج لا يتصور الا بالتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المصنف مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية
والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعكس سريان الروح
في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى
واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها لما ان تقوم بالجزئين من البنية

حيوة

المفلوج وهو الذي لا يدرك حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة

حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وتقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المح او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء مم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة ببعضها بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا وعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجود
والعدم جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الاموات العدمية قد يحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض

البحث في الصحة والمرض

الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حال يصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما قد عرفت انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مؤوفة فان ربما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغيرها سليمة

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريفه للشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ليس ... من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وقال الموجى ... الانسان هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ... فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان كان عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه مترددة في انهما ضدين او عدم ... اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها يدخل تحت الكيفية النفسانية اسميها الحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث قال الحمى حرارة وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع وان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدم ... لا يدخل تحت مقولة اصلا ولو جعل المرض تحت الحال الى سوء المزاج والتركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية ... يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها انواعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والحياء والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فالخير المتوقع الى

بالمحسوس

الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس
فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والا لم تتغير
المؤذي في الحال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا
لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة
والا لكان كالممتنع فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة
المتصلة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات
الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل
للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه
العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءها الآخر اعني اللون من الكيفيات
المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه مبني ذلك على ما قيل من ان اللون
من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة
وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة
بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق
الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث
ورباع وغيرها الى ما يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما
وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا
المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية هي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها
ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية
حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة



المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر والاصم يقابله بالمعنيين وهو من كيفيات المنفصل الاولية والتركيب اعني كون العدد بحيث لا يكون يعده الا الواحد وكونه بحيث يكون يعده غير الواحد ايضا قدس سره

بين

بين نقطتين عرفه ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان تصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدث نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان
كذا استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وتر
كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا
وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى
الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع تباينهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه وقد يرسم ايضا
بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى الفهم العامة
فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم
بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في
داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وبيان وجودها بان
يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعود الى
وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني
ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم
والمستدير

والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم
الثاني صحيح دون الاول لان الدايرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط
الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما
ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع
الواحد القابل بل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع
ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد
العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد
والبياض اقول لعل مراد المصنف مما ذكرها قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد
الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا
للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة
وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم
فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من
حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومنضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا له قالوا ولا يتضاد المستدير والمستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس
التي وترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد
في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة
احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين
كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما التخصيص للشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح
اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما
احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة
من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي نسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس

هذا تقرير للدليل على اصل الدعوى واما ان الخط المستقيم لا يضاد الخط المستدير بحيث يندفع عنه ما ذكر ولا يكفي جريانه في العارضين اعني الاستدارة والاستقامة فلا حاجة الى تفريع عدم التضاد بينهما على عدمه مع معروضيهما حتى يرد ما ذكر

... من البين ان كان محمولا في الاصل

ثم التعريف للشكل العارض للجسم واما الذي يعم بالمقدار يتناول العارض للسطح ايضا

البحث في الاضافة

للمعروض ايضاً مضافاً مشهورياً ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا
نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الآخر ايضاً فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف و
نسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلاً اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن الاب
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيها انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه ايضاً التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجوداً بالفعل
فلا بد ان يكون الآخر ايضاً موجوداً بالفعل واذا كان احدهما موجوداً بالقوة فلا بد وان يكون
الآخر ايضاً موجوداً بالقوة مثال كون المضافين موجوداً بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
اباً والآخر ابناً ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضهما ايضاً اعتبارياً فلا وجود للمتضائفين ههنا في الخارج بل في الذهن
وهما معاً فيه فالتكافؤ بين المتضائفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معاً فيه واما معروضاهما اذا اخذ وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصاباً والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخناً وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل
يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يمنع تعلق الاضافة
بذاتها اشار الى الجواب عن اعتراض بما يرد على هذا الدليل فيقال ان زيداً مثلاً يحتاج في كونه
مضافاً الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لا يقال لما كان
مفهوم الابوة مغايراً لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصول
في محل ليس له مفهوم وراء كونه حصولاً في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشئ في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشئ وكيف لا وتحقق الشئ في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدم الشئ على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشئ على نفسه ليس بشئ لان الاتصاف في اتصاف شئ بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه ان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

٣٢٦

يمكن ان يقال وجود الاضافة موقوف على وجود الطرفين بوجود اضافات غير متناهية انما يلزم لو وجد اعداد غير متناهية وذلك ممنوع على تقدير تسليمه وصحته لا يمكن دعوى بطلانه اذ هو مشترك الالزام الاعداد غير متناهية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يمكن اعتبار ما فوقه وانما يلزم وجود تلك المراتب جميعا بالفعل فغير صحيح فتدبر هذا الكلام من المستدل مبني على انه زعم ان القائل بوجود الاضافة قائل بوجود جميع الاضافات فهو باطل لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح فالاعتراض ان كان قطعيته هذا الزعم فهذا ما ذكرناه والا فلا وجه وكونه موقوفا على وجود الاعداد لا يتناهى لا يضرنا بل ينفعنا اذ هذا محذور آخر يلزم من وجود الاضافات ثم فيه تأمل اذ غاية ما زعم المستدل ان دعوى الخصم ان وجود كل اضافة يكون طرفاها موجودين ومعدومين تأمل ثم لا يخفى ورود هذا الاعتراض على الدليل الرابع حيث قال ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة بان يقال ان الموجودات متناهية وانما لم يخف جريان الجواب في الوجه الخامس المذكور في الشرح فينبغي ان يقول بدل الاربعة الخمسة وكانه انما لم يقل ذلك لان ذكرها ليس كانه بقية واصلاح للرابع ثم لا يخفى ان جريان الجواب في الكل ما عدا الثاني واما جريانه فيه بان يقال وجود الاضافة موقوف على نفس الاتصاف بخصوصيته لا على وجود ذلك الاتصاف فلا يصح قوله لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة اذ وجود الاتصاف لا يلزم كما ذكرنا تأمل

٢

ثم الاختصاص المضاف المشهور بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان

البحث في الاين

يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلا فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتعدد المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

لزم

لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعنى الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلافها لا
اضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد
يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا
او لا دفعة ونظر متأخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في ان وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها لما ذكره المصنف وقال
بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة
الحس عليها واما الان والزمان فهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف
حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تماما بالقياس اليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يتم ما حصل
فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا يتم بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك
المكان وامكان التوجه اليه وهو كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
فالسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوم
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط
حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
اخرى كساير الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن
كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما انما اورد في هذا
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما
ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين

للعز

للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصورها اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين
لا يشفي العليل اذ لا يندفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وما يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امر هو اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف
بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلتهما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا
شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم
في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة
في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة
تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ
لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في
حيز اي آن بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر
موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في
الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ و
المنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط بآنات حصول
المتحرك في المبدأ وان وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا قلنا ان اريد بقولك قبل الوصول الى المنتهى
آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اريد بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف
بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني
منقسم امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعلق به وجود الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في تلك الآنات وما فيه
الحركة فالجواب ان هذه الامور توجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل للموضوع الواحد
بالشخص في زمان واحد وتحققه ولا يتحقق الا بان يكون بين مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط
المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدد افراد هذا المتشخص بل في وجوه
واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم
ما ذكرتم من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض في المسافة فلها يعرض لها هناك نسبة وان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن
سابقين ولاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط الواحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون
الاينية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد فيه للمتحرك شيء من تلك
الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدا
المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى
حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط
متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول
القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من مبدا الحركة الى منتهاها مما يأباه الصنع وعن
شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اذ الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما
كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة

لان

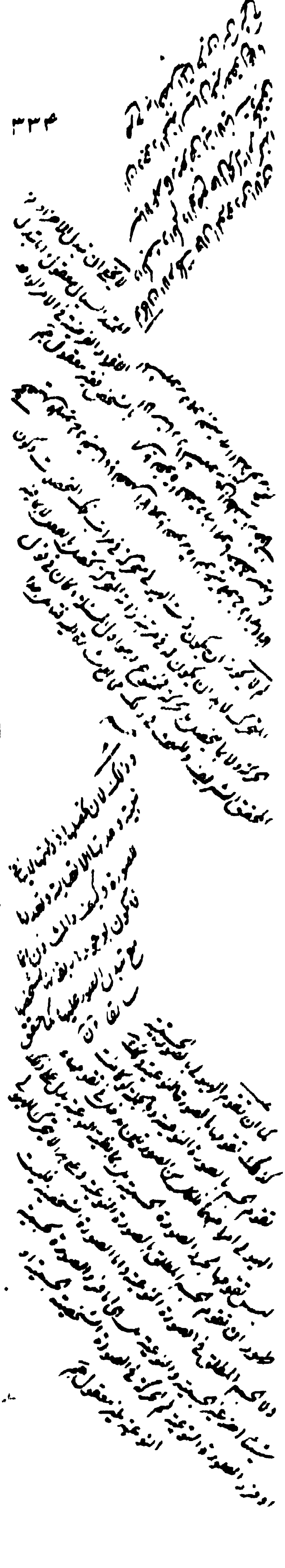
لان المنطبق على المنشأ انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن ان نقضي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يقال لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل يختلف مقدارها باختلاف الاضافات التي
يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قولنا الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقولنا فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل الحاصل منها
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على التقديرين ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف الحركة على تلك الامور لانه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به والا فان
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون حادثا
في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من منشأ او ما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها مبدأ ولا
منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورة مخصوصة يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي استدامتها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
من حالة يكون الحركة عليها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كانت كمالا اولا كان لها ما يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها في الكل
منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولها اعتباران متقابلان

احدهما

احدهما بالنظر الى ما بقيا لان له قال لان المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى الذي المبدا وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما مقولا بالقياس للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدا الحركة فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما بقيا لان له فان المبدا والمنتهى انما بقيا لان لذي المبدا وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل بل فهو انه المتصف للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها لتبين الحركة تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بها بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرض له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة متحركة اي علة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيلزم دوام ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى المنتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب التي عرضت لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة وعرضت اياها لا يقتضي تعددا شخصيا فلم لا يجوز ان لا يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة ثم قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على احتياج الاجسام في حركاتها الى مباين كما توهم والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات بعضها حركة نفسه دون بعض او نقول على تقدير التساوي

في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا نعم ولا بد فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات فلما كان هيهنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود لكل نوع
من الاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا دوام الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بطبعه محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليل كلاهما اجاب
بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
فيجب الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف فباقي المقولات لا تقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعد اجزائها والمضاف تابع وكذا متى
والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجواهر انما توجد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان
لم يكن حالا في اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر
التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وجدت الحركة
حال الحركة لانه لا استقرار لشيء في الزمان في الحركة واذا كان كل منها في ان فلا يخلو من ان يكون بين كل انين منهما زمان فعلى
كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او صورة ولا وجود
لهما مع زوال الصور الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه وعلى ما قرر اعترض عليه بانه وان لم يلزم هيهنا ذلك المحال لكنه لزم
محال اخر وهو انه اذا خلي الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودة في انات لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة
ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فعلى
هذا لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال للمتحرك الاين فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد
مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اينات غير متناهية كل واحد منها يفرض

الفرق ان الكيفيات وسائر الاعراض لا يتقوم الموضوع بها بل الامر بالعكس بخلاف الصور الحالة في الهيولى اذ بها يتقوم الهيولى فامتنع وجودها بدون الصور بخلاف الاعراض منه



فى ان نغط وكذا المتحرك الكيف فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل منها فى ان فقط وكذا الحال فى الحركة الوضعية والكمية فتعدد افرادها الاينون والكيفيات والاوضاع والكميات
فى الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التى يمكن فرضها فى خط واحد متناهية وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون
بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض فى الحركة اينان وكيفان وجب ان يكون ما بينهما ما
يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد فلو وصل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محل مع بقاء تشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بغيره فلا يتصور حركة فى الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية للعنصر انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بتشخصها فتكون متحركة فى الجوهر كتحركها فى الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصورة باسرها مع بقائها موجودة
بدونها وهذا القدر كاف فى كون تلك الصورة جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور
ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان
تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شئ الى شئ فاذا تحركت الهيولى
فلا بد ان يكون لها حال تحركها متحصلة بالفعل اى متقومة بصورة معينة من مبدأ الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك
فى الصورة ايضا لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متعينة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة فى الصورة عليها لانا نقول هى مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك
حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من ان فى وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث فى ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان فى عدم حركة الهيولى فى الصورة الجسمية ولا يتم
فى عدم حركتها وحركة الجسم فى الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها
فى بعض بسائطها وحده او فى جميعها معا وقد عرفت استحالة انتقال الحركة فى الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من انها
تتعدد بانعدام جزء منها فمعناه انه اذا وقعت الحركة فى جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا ويحصل
مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعى لما بين من امتناع الحركة فى الجواهر
البسيطة فالعدم المركب ايضا دفعى فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغيره
مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك فى الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع اخر منها اعنى
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من

الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى حصل في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من
جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف اوضاع ثم تحرك مثلا الى وضع هو اخس اوضاعه
فقد انتقل الجسم في هذه الصور بعينه من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا في الطبيعة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية واعترض لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المضاف وغيره بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما بحيث لا يعرفهما في الاحكام واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى
النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقد
الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن
التبرد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر لانه
منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا توجد
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في التغير
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد ينفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تحول كذا والالة قد تكل هكذا ففي هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقض قبوله
واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التاثير
يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا ففي الكم باعتبارين الذبول والنمو الداخل والمكبوت عليه
لصدع الابنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب الى التفصيل وقوع الحركة في
المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه
وهما من باب الكيفية واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض تتوارد
عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي مقدارا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا او لا متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى بل يتأتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشتراط الانفصال في
امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بسبب فيجوز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وفي الجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزؤه ولا يتأتى يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار اخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انما
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت
قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤ الرشاشات
الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ ... وما ذلك الا للتخلخل الحادث فيها بان يخرج المص منها بعض
الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء
الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجب ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا
فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية
اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان تنصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد التخلخل في
الماء فازداد في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى
الاول وفيه انه لم لا يكون انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى الحجم الاول بل صغر

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها او نقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقد يجاب بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منها او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي حالتي النمو والذبول متغاير فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول ومما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فهذا المطلان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصار اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصار عشر عشر لما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف الاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشارة الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء الصور النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل اكتفوا فيه بما يحس من انتقال الماء البارد الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد

على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة ولما بنا
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجهي الابطال لهما في مباحث المزاج
والمصاشبهينا الى بطلان مذهبي الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من تدخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة
عنه اما محويه فقط كما في الفلك الاعظم واما حاويه ومحويه معا كما في غيره وتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكره لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرضها وحدة باعتبار وحدة المبدا والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرضي لا يختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف المتحرك لا يختلف هويتها ايضا مبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروضات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصوله بموثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان
الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم السواد
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا و
المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة

وقد

قوله التي جعل الزمان عارضا لها الذي من التعلقات
الست اي ليس المراد من التعلق ههنا التعلق
العروضي بان يكون الزمان مقدارا له
بل التعلق مخصوص بحركة الفلك
الاعظم والكلام في
مطلق الحركة
م ن

وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعًا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعًا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعًا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد منها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا اختلاف ان وحدة ما فيه اعني وحدة المتحيز
يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب وحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة التي ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لا انا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة واما فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى المحرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الى ان الحركة الا انه مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروق والغروب في المسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد علم انها ان الحركة بمعنى الكون في
الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج اورد ما
منه الاعتراض نعم يرد علينا اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من هذين المحركين
جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يمثل هذا المثال بان حجرا واحدا بالشخص مثلا
اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رماه زيد او عمرو
وغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص تبادلا على سبيل البدل ونحن بينا في مبحث العلة انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب فليرجع اليه

اليه من اراد الاطلاع عليه اما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من موضع الى موضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعي علية لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاوليين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بالعرض لكون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد التضاد على المعروض وعلى ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد التضاد على الطرفين من حد التضاد على المعروض فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد التضاد على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في مادة واحدة من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اقتضى تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين اعني وصف المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرة ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع

المستديرة

او كلما يتعلق به

العبارة تقول

ليس اذا كان الشيء

متعلقا بشيء يكون ذلك ليس

يعرض له التضاد في جوهره بل

يعرض بعرض له يجب ان يكون التضاد

في التعلق بذلك الشيء تضادا العرض لانه

يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به امرا

داخلا في جوهر المتعلق فان التحدد

[illegible]

ذاتي للشكل الذي

من الشمع

المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكرنا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين فالاولى لا يتصور ثمة الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم ج قولهم ما مر عليه
فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز وفيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركة الحجر علوا او سفلا
بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية
التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظ بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتداده في الوهم الى ما له
من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا يقال الحركة من
زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم موضوعا
لما في الاين ويعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى ح سرعة وتضعف وتسمى ح بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطؤ بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والتضعف ولا شيء من الفصول يقبلهما ثم كل من
السرعة والبطؤ هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخطاء لها من البطؤ وبطيئة لا اخطاء لها من السرعة ام لا
بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه
هو الثاني لان الحركة لا تكون الا في زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك
السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل

ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات وابطله الفلاسفة بوجوه الأول ما اختاره المصنف متابعة للفلاسفة فقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احسسنا بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته المعدودة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه يزيد على المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت زائدة على حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء البطوء وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ القوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انقسام للثبات الزوايا والانعطاف لوجوب زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي لا محالة الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بينها اي بين المستقيمين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن نهاية فحصول الوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ميل الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في حد واحد مع الميل عن ذلك الحد في آن واحد فيلزم ان يكون بين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هناك ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة

على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان بين الوصولين وكذا اللاوصولين لما بينا انفا فبين الانين زمان
سكون لما ذكرنا انفا والجواب المنقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجزاء
منفصلة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المنتهى والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل ان لا نم ان اللاوصول في قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي ينقسم فلا يكون نفاله
زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا نم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
انيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان نفي الكل منها تدريجي اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا
تحرك منتقلا الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا ان الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال المجيبون الاثبات ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل التعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع حتى يكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ووجب وقوف
الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصاكة الخردلة واجيب بان الخردلة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك الفرض صحيح ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا موجب له لا
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا موجب الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين موجب للسكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد لنقيضها
الحركتين في غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل
من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى موجود مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا لا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فيما فيه
يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خروج عدم
حركة الاعراض والمفارقات وقد ظن ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا

مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضا لتضادهما فيه لسكون قد يعرض له تضاد كما يعرض الحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعنى المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة
يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد وفضل العرض ان يستمر فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي
وقسري وارادي لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكاين فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند عوده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي فعلى هذا لا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب في نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى القوة مستفادة
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدإ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلاجل ان تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة ويتبدل الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركيب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة تركها التاثير الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظهر انها
ليست من التركيب في شيء وانما الموجود ههنا هو شدة والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تختص الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن نقله
مثاله مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد لا يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

لا يكون

خلاف الحركة الطبيعية فانها انما تسند الى الطبيعة

صح

لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة
ساكن السفينة اذا تحركت بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة
الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل لا الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى الجهتين المختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الاكوان
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون و
ذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة
ما للشيء الى الزمان وكونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية يلحقها
من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليسا بحسب الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغير كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا ينفرد وجود معروضاتها وعدمه اليه اي لا ينفرد وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغير
متقدم على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يغاير الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست
جزء

[illegible]

[illegible]

من الخط

من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين
الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما ينقسم اليه لان التنصيف يكون تثليثا
والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان
لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان للآن زمانيا لا آنيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قط فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل
به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال فتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان
منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بينا ان الحصول التدريجي حصول ما هو متصل به ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين دفعي الا ان
احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه
في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول وبين الدفعي الذي ذكرناه والوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم
الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
ان الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يخلو عنه قبل الكل في حد عدم
الآن وهو آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو
كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن
في زمان يتصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له
امتداد فقط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد لا لوجوده والنزاع فيه ومسلم
ما مر انفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا اثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غيره
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحنا
من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا

هو
اقول ان هذا القسم داخل في الوجه الثالث من الدفعي لانه
واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي تناول
الوجهين وهذا كله لا ينبغي ان يشتبه
على احد سيما الشارح
العلامة

لنسبة

نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة اي ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه

الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والايلزم الدور يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل فهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم الدور والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل انما كان الفاعل

يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال

المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظا ان ينفعل وان يفعل

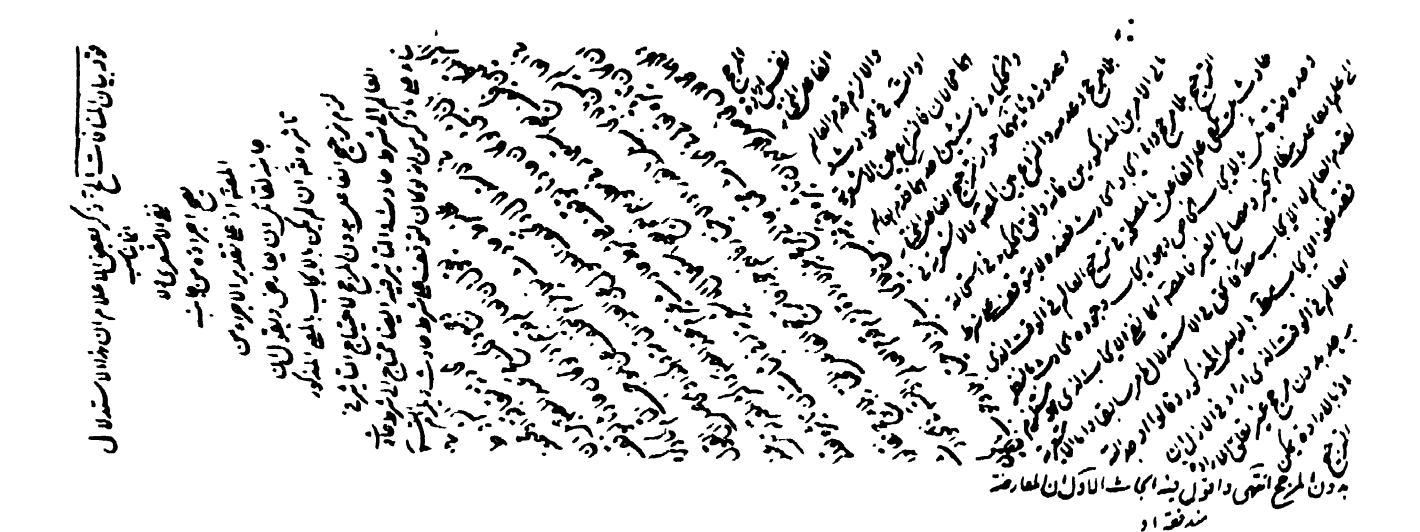
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة

وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف

او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان

ينفعل وان يفعل مخصوصان بذلك الحمد

لله اولا واخرا وظاهرا



المقصد الثالث

في اثبات الصانع تع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
وان استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تع بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت
المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب
وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى تاثيره تع
في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تع يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة ان تاثيره تع فيه بالايجاب
واحتج على انه تع قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تع فيه بالايجاب اما الاول فثابت لما بينا من قبل
ان العالم حادث واما الثاني فلانه ثبت في مباحث المنافيات ان تاثيره تع في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث
آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وثبتا المتكلمين على ما مر
في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة على جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان
يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى
هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر
هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تع والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تع اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما
ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود
المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما
قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى
الاجوبة عن ادلة المخالفين بتقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال لانها تقتضي
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قط لان المؤثر ان
استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة
وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان
يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

بدون المرجح انتهى واقول فيه ابحاث الاول ان المعارضة
مندفعة
للمصنف يقول
نفسه بعدم كون تاثيره
في العالم بالايجاب بل بالاختيار
لزوم الترجيح بلا مرجح بجواز وجود المرجح
وعلم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في
وقت فتوقف الايجاب على هذا التقدير على شرط كما
ذكره في تحقيق مذهب الفلاسفة ومنع ان المنع لا يتوجه

يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة
في الدليل فليتامل

الاجزاء من جانبهم
فيرد عليهم ان يمكن الاجزاء من جانب
الاشعري ايضا للحكماء يقول اجزاؤه من جانب
المعتزلة ايضا لم يخل هذا مع ان المقام بيان ما حصل الكلام
من جانبهم حيث اسقط المعارضة عن الالزام
ثم لا يخفى ان ما ذكره في زبدة
اي كالمذكور في الشرح
انما

الاشعري فانهم ذكروا ان تقرير المعارضة المذكورة

يحتاج الى ... الكلام وكيف ... البينة
... ذكره ... لا توجه لما سيذكره
الشيخ ... لم يثبت فيما سبق حدوث جميع
سوى الله ... الواسطة القديمة بين الله
تع والعالم غير معقولة
اجماع الملة والحديث
المتواتر
حدوث ما سوى الله تعالى بحيث لا يبقى مجال شبهة لدلالة
المعجزة على صدق النبي فيما نسب اليه بكونه حقا لا يمكن ...

صدور

صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا نعم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان

صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن انضمام الارادة وبوجوب الاثر بالنظر اليها فالقا

قلنا نعم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر ح يجب وجوده

فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب بما اشار اليه بقوله ويمكن جمع القدرة

على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في

ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه تقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجوده

لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السوية لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا

شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معنا التاثير

وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب بما اشار بقوله وانتفاء الفعل الذي يعلل الضد يعني ان القادر هو الذي

يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل الذي يعلل العدم وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم

علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية

عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية عامة لجميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة

المقدورية تامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات

مقدورا لله اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب واما

ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى

بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم بخصوص خلق الاجسام بقدرة الله تعالى

والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية

هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية

فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم

ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات

بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض

بالمقدورية تقدير ثبوت بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة

المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى

التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول

الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون

خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل

الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا

معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير

هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا

٣٤٩

علا از عمهم عنه تعالى الصدور الكثرة عن واحد حقيقي ما ترتيب عند

الحكماء وصدور

الشر عند الثنوية

وصدور القبيح مطلقا عند

النظام وفيه نظر اذ المعنى ان

تعدد اشياء وان كان ممكنا عنه تعالى

بالنظر الى قدرته العامة لكن بالنظر الى وحدته

الحقيقية او حكمته وارادته ومشيئته يمتنع ان يصدر عنه

تعالى شيء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون صدور

القدرة لا عمومها فليس كذلك اذ قد عرفت ان الحكماء يثبتون له تعالى

الواقع وذكر بعض الاعلام انه تعالى ان يقول ان الوجوب

بالاختيار

الذي هو مراد المتكلمين

يعم الوجوب بالاختيار والارادة

التي هي غير زائدة على الذات لانه في

القدرة والاختيار على تفسير الحكماء يعني انه ان شاء

فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الاول فيفعل فيه المشية

القديمة التي هي زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام

لا على ما هو الحاصل ان الفعل كالعلة التامة

عن المعلول في الزمان مع تخلف

حكم انفكاك ارادة

الواجب

تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في ازله

ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان في

واحد لكنه غير لازم مما ذكروا لاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه كلا يدل على العلم والاخير عام اتفق جمهور

العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء

ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل لفعل محكم

متقن وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا

فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق

للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على نسق

وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد

بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان

لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى

ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور

ما هو افوق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض

الوجوه فحاصل في اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان بتبريد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا

المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة

للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان

مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل

قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل وكثير

من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا

لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك

بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى

اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة

السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على

التصديق بالعلم والقدرة فيدعون ما يجاب بمنع التوقف فانا اذا اثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل

العلم بكل ما اخبر به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك

في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل

وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم

عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته

واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ورد

عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاصل وما حضر هو

علی

مجوس هذه الامة وهي دمانه اي وليست ايضا قاعدة الى دماني ابي بره لذي كان نصر الى الدين مجوسي الطين واليه ينسب الثنوية القائلون بالمبدئين احدهما الخير وخالقه وهو النور والاخر الشرور وخالقه وهو الظلمة وبهما دتجاوز الحد وتعدية تجاوزه من الواحد الحق وتعدية الى التثنية الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليست ايضا قاعدة يفضي الى الشرك

لقواعد بعض المشركين من المليين وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل واحد من المبدئين موجودا او مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الوجودات وهو الواجب تعالى

عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عند ما
غير غائبة عنها ولما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد تم الكلام فيه مستقصى والى الاجزاء اعني ثاني
وجهي الحكماء عما اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى
عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما لم قا
ها بالظم ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا شك في ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما
سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذا علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فيه
ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده والى
هذا المعنى اشار بقوله ولا يستلزم العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد
من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج منها
فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول موجب للتغير في ذاته من صفة
الى اخرى والثاني موجب للجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس
العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلمنا حتى اذا علم بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما

يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا
فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه
حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانية
لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموا واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآت جسمانية والجواب
ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة
حقيقية ذات اضافة فلا يحتاج الى الصورة ولا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها
ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر
من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة
لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجوبها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال
الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى اخر قد مر في مبحث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء
نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف
وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة
ليست امرا اخر سوى الداعي بانه لو كان امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما

لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون وقت الى غيره الى ان اخر ولزم التسلسل اقول لزم
او تعدد القدماء لازم على التقديرين اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الكل او امرا اخر زائدا عليه
وذلك ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل دل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقران والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق شان الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا تتم لابتنائها على ان الحياة في الغائب تقتضي صحة السمع
والبصر وغايته متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر وانما يتصف به الحي ان لم يقم به افة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى
كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى ابطال استحالة النقص والافة على الباري
تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ان ثبوت الاجماع وثبوت الادلة السمعية
القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنعول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه
الاعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الالات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال
وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو راي الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الالة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل له بلا الة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر
له تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في
حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا
يكون سمعه وبصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ونحوهما
فلذا يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات يقوم بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبرئيل والنبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر في ثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقروءا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منها يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر فهو متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه باشكاله بان اوجده اولا الا في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا في تبليغهما اسما لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

...[illegible]... ان الكلام النفسي الذي هو مدلول اللفظي عند الاشاعرة اما ان يكون موجودا بالوجود العيني او الوجود الذهني ضرورة انحصار الوجود فيهما والثاني باطل بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني فتعين الاول لكن مدلولات اكثر الالفاظ الكلامية وسيما انها موجودات جوهرية كالسماء والارض وغيرهما او عرضية كالاعراض القائمة بها ولا يتصور قيامها بذات الواجب تعالى ضرورة فكيف يكون قديمة قائمة ...[illegible]...

الواجب باعتبار الثبوت في تحقق قيام العلم بالاعيان الثابتة به تعالى كما لا يخفى

حماة فخر الدين

قوله القائم باول لسان نقل عن ابي هاشم واتباعه انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان المرتسم في اللوح المحفوظ والمكتوب في المصحف ليس بقرآن وهو حكاية الا انه من جنس غير الحروف يسمع بعد سماع الحروف والالفاظ ويوجد بتلفظ الحروف ويبقى عنه المكتوب ويقوم باللوح المحفوظ ويحل بمصحف وكل

لسان

مع هذا المنقول انه لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ...[illegible]...

يقرأ القارئ اى قادر كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المعنى من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف كما يرى فى الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفراينى وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقرؤ من ان المكتوب فى كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع فى لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى يتعلق تماما بلسان او قلب ولا حال لا فى مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه فى لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع فى مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقراته فى بعض الكتب وكتبته بيدى الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير فى كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتى والجواب ان كلامه تعالى فى الازل لا يتصف بالماضى والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضى وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهى واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر والامر بلا مامور والنهى بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم العليم تعالى وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى فى الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل هو الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو فى نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده

الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ خصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا العلم لو قيل خطاب الحاضرين
قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معنا ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير
الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا
الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء
وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمة
موسى بالطور وهو باطل اجماعا والجواب ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عنه بموته ويتعلق
الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما
يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس فاللازم
باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا
صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى
متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا
كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق وقالت الاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع
بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم سمينا المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو
الله تعالى كما هو راى اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني
المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق
بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون
قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي
بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه
معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه
هو الذي نسميه كلاما نفسيا وحديثا نفسيا وانكره المص وقال لو النفساني اي الكلام النفسي غير معقول

شرحنا

لكن لما استمر
قوله الوجهين الاخيرين
فائدة الامر في الازل الخ

قوله وجوابها ان الكلام الخ محصله
ان امره وكلامه ازلي ابدي والتكليف
لذا سالمة موسى انما هو باعتبار التعلق الحادث

فلم يزل شيء من المحذورين وانت خبير بانه يلزم بناء على
هذا قدم الكلام ... حادث ... حدوث الامر

قوله لا من اوجد الكلام اي المتكلم من قام به الكلام ...
بالتكلم احداث الكلام

قوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف ... ان المتكلم من
قام به التحرك ... الاشتقاق
فيهما هو التكلم والتحرك لا الكلام والحركة ... ومعنى الكلام
... فالكلام القائم ...
السيد المحقق في حاشية ...
... اثبات الكلام النفسي ...
الشرع على ان الله تعالى متكلم و
المتكلم من قام به الكلام

قوله فائدة
... ان يكون كلامه تعالى قديما لامتناع

شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله
تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته وقال
بعض الفضلاء هذا المحمل من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على ما
فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
ايضا ما ذكرنا فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة
حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج من طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه
تعالى اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخروية والاولى وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص و
النقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا

وكذبه

وكذبه قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان

صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه

لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم

لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي

اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول

الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي فلزم النقص في صفته تعالى

الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل

لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع

الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل

لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب

المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار

عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على لو

الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب

الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم

وليس ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا احد الصفة

اللفظي عن حدوث كذبه لكان اولى ويثبتوا العموم الثالث وهو معتمد لاصحاب الدلالة على الصدق

في الكلام النفسي واللفظي معا ولبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم

بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه وجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان

الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات

حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد

ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس عبارة

عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود ليتحقق الوجود بعد

الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب

الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه

احدها ان المعقول منها استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها

ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب لوجود لذاته لانه انما هو موجود

لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان

الثاني لكان لزوم المحذور اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه

صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة

تعالى سره عنه فعينت الصورة الثالثة وهي مستلزمة للنقص في صفته تعالى فخر الدين

قوله لا يمكن الجواب بمثل

ذكر يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام

من انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول

اللفظي وكذبه لا يتصور الا بكذب النفسي وكذب

النفسي قديم الى اخر الكلام واقول لما كان الكذب اللفظي

بكذب النفسي لا مجال لتجويز حدوث كذب اللفظي اذ النفسي

صادق قطعا فلو كان اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا

وكاذبا معا وانه محال فخر الدين

التمام يدل على ان هذا الدعوى كالثاني فلا توجه لما ذكره بعض

الاعلام منه

يجب ... كلام على ان

وجوب الوجود يدل على نفي الزائد

في الخارج لا مطلقا والا لزم عليه ان الدليل المذكور

لا يدل عليه بل على نفي الزيادة في الخارج وهو عدم

التوجه بعد ما حررنا ... ما ذكره من ان الشرح لا يوافق

المتن اذ كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدي التي هي اخص

من البقاء وكلام الشارح انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو

اعم من السرمدية ... ما يدل على نفي زيادة البقاء

... يدل على نفي زيادة البقاء والخاص ...

شبهة نعم ... ان الدليل الاول

والرابع لا يوافق

فانقيا

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيه الى الوجه الاول انه لا يبقى تمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مسلمة فالصواب
ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف وجود كل في الزمان
الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغناء عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات وهف وان
لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا
من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وافتقار
الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات
مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وثانيهما ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على
الذات قائمة بها كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق ببقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه
ضرورة قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه ونفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على
نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب لان التعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية
الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء
ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة ان اريد
بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان
نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجبة ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب عين ذات الواجب بلا محذور اي لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختار في الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجود والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجود بلا التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز التعين بلا الوجود وهو ينافي كون الوجود
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا الوجود وان كان بين الوجود والتعين لزوم فان
كان الوجود بالتعين لزم تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان
كان التعين بالوجود وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير
متخلف فلا يوجد الا واجب واحد وان كان التعين والوجود لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستلزامه
احتياجه في الوجود والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجود على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هيهنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجود من الامور الاعتبارية

قطعة

بالذات لا بامر منفصل وكذا الجواب بان احتياج الواجب
في تعينه
الى امر منفصل عن
الموجودية غير مستحيل لجواز
ان يكون هذا الامر هو المهية الو
اجبة الزائدة عليها الموجودية المشتركة
معنى مشترك اذ على تقدير التعدد يجوز ان يكون
تعين كل منها بسبب منفصل عن مفهوم الواجب على
ذات الواجب كما ذكره الشارح فيه ما سبذكره قوله لزم تقدم

ولو سلم فالموقوف ممنوعا الموقوف عليه لا احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين ايضا قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا قلنا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما قلنا لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فهو لازم وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين للمعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو لا يغني دفع الواجب ويدل على نفي المثل ايضا اي الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما
سيأتي والكل الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانا ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركب من الجدران و
السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقال
في الموضوع ممنوعا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب لكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن كامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب دائما
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا نعم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان المخصص لزم
احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان
لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم محدث بجميع اجزائه ايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم حتى يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم
وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام وكان مركبا ايضا فيلزم حدوث الواجب
وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب
احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الا انه تعالى يحل في العارفين و
النصارى الى الحلول في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطلانه ظاهر وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته
الا بعد تصوره معنا ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع

وجود

وجوبا لوجوده لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان
انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل
على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام
ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود
بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه رازقا للعمرو المولود
غير رازق لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وبيان
اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو تعالى
به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير
بداية ونهاية ويكون حصول كل منها مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو
عن كل فرد يكون شرط الحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا والجواب ان ذات
الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث
في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير
وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث
~~معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا~~
~~ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك~~ بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي
ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في
الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز
وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف
ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الحق جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية
جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في
الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

الازل

[Margin:]
قوله
اقول فيه
تمامه ابطال السند الاخص
ان ليس المنع لجواز ان لا يكون
ابطال السند الاخص بعيد
يمكن ابطال السند بوجه لا يتوجه عليه المنع
الاتصاف نقص لا مطلقا وكون الاتصاف بالصفة الاضافية
او لا نسلم انه جوزه
لا يستدعي جواز كونها
اضيف اليه اريد بالكمال ما جاز
هو تجرده عن الغير عارض في الحادث الغير الثابت
كما لا يخفى وفيه نظر اذ اصل المنع مشترك غاية الامر
عدم جريان المستند المذكور ويكفي في السند ان يجوز
ان لا يكون الاتصاف بالحادث تغيرا بان الاتصاف ممكن في نفس
الامر والدليل منقوض ايضا بتعلقات الصفات الحقيقية الزائدة
الا ان يقول المستدل لا يقول بزيادة الصفات
فتامل فيه فخر الدين
قوله الثاني
وهو المعتمد اقول هذا ايضا
منقوض بالصفات
الاضافية
وهو على الجواب مشترك ولا نقض بتعلقات الصفات الحقيقية او
الدليل كما صرح به الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات
على الذات فخر الدين
قوله لا
ازلية جواز ويعني ازلية جوازه
الحادث بوصف الحدوث
كما يدل عليه قوله
ومعنى الكلام
تم

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا اختلاف في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لم يخل عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه او عن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه او عن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين ولو اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما يجعلان من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم وايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام بالله تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة معروف القديم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلبي لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة بذاته والجواب بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهاؤه وهما عدميان بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي معناها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

قوله اما الملازمة فلوجهين اقول على القول بزيادة الصفات الحقيقية على الذات وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى الدليل المذكور لجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة كما لا يخفى الا ان يقال المستدل لا يقول بزيادة الصفات الزائدة القديمة والجواب ان هذا انما يلزم اذا لم يكن الصفة في وقت ما خالية عن التعلق مع انها في الازل خالية عنه كما مر تحريره

٣٦٢

واما

واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على
نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته و
الا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم
اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وهو تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء
لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على الواجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا
دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا وللمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان الله تعالى احوالا مثل العالمية
والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان الله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يراه المؤمنون في الجنة
مع كونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما
يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر
من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا واحتجوا على الامكان من المنقول بقوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع

…

الوهم في
الحكم المذكور وانما
هو عقلي صرف عندنا وذلك
ليس كون الباري متحيزا انا نجزم به
بجزم بديهي بحيث يجري مجرى حساب الاكاذيب
في ان الوهم وان صوره وجبل الينا لكن العقل
يجوزه

قوله واعترض عليه بانه لم يثبت اقول قد عرفت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا لكن من
جهتين واحدة وكون بجهتين واحدة
انما هو على تقدير ان يكون الواجب بسيطا
حقيقيا لا يتصور فيه كثرة اعتبارية ايضا فافهم
محرر البين

قوله ثم اذا فتحنا العين الخ اقول هذا الكلام نظاهره يدل على ان
الرؤية هو الادراك بالآلة الباصرة فتح العين بعد الغمض المسبوق
بمعرفة المرئي بحد او رسم والظاهر ان الرؤية هو الادراك
بالباصرة مطلقا كما هو المشهور
المذكور في المواقف في تحرير
محل النزاع انا اذا
نظرنا الى
الشمس فرأيناها ثم اغمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا

كونه تعالى مرئيا لما سئل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه
بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة لان المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة و
ثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان
معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و
اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه
لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناها ايض لكن النظر الموصول بالى
نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لع لان قوله لن تراني نفي
لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية
من اياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان
قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك
الجبل لا استقراره فكيف صح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سئل الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه لما اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسئل ليمتنع
فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا
فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج
موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية ليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لجواز ان يكون
ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بالمطلوب تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز
الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقريرهم بالباطل الا يرى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب لها من الله ومشاهدة ما جرى من الاحوال
والاهوال او لا لم يفدهم الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا
بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار
موسى الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف
موسى الرؤية الى نفسه دفعا لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لاراه لعله قد عند الله
تعالى الرابع انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما طلب في

ابراهيم

ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بشأن العلو والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلوها منه فطلب
العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع نوع اجهل من جهال المعتزلة ومن حصل
طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو
حالة تزلزله واندكاكه ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فلم لم يوقع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة
والحق ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار بحال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون فمن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطول
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما تقرر في مباحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان
يكون علة الصحة لانه عبارة عن الوجود مع عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري
فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب ولا يتم لو ثبت الرؤية للجواهر وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

قوله فالمراد بالقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار عقيب النظر
لشرطها التزلزل و
الاندكاك فلا توجه للسؤال
تعليقا فخر الدين
قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول كون
الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات ثم
ويجوز ان يكون تمييز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول
يدرك بواسطة الباصرة لا انه مبصر بالذات فافهم فخر الدين

حيث قال فان استقر مكانه وهو يدل على كبير تقييد بعدم
الجواز فافهم فخر الدين
قوله واجيب بانها الخ قد
عرفت مما ذكرنا تقرير الايراد على
الوجه الاول واندفاع الجواب المذكور كيف و
كون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو ثم
السند ما عرفت ويقول ايضا يجوز ان يكون معلقة بالنظر الى الجبل
من وقت التزلزل بشرط ودوام الاحتمال في الكلام ثم يخص
الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد
النظر شرط الاندكاك والتزلزل يقع
الرؤية ولا احتمال فيكما
لا يكفي الحقيقة

يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين
قوله لانه عبارة عن الوجود اقول يجوز ان يكون
الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود
المسبوق بالعدم وح لا يلزم
ان يكون العدم جزءا
العلة تأمل فيه
فخر الدين

الفرقة مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض
بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام
بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من
ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر عدمي لا يفتقر الى علة موجودة بل كيفية الحدوث الذي هو
امر عدمي ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر
للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه
ان الامكان امر عدمي لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون متحققة
حال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث
ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما
بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار
فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما
هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية
بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ولا ندرك منه الا هوية ما من غير ان ندرك كونه عرضا او جوهرا
فضلا عن ان ندرك ما هويته المخصوصة لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل نرى
زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل
الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عندما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل
فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية
الحقيقية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان
يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد تسليم كون الوجود هو
العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان
يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية
عند تحقق ما يصلح متعلقا لها امر ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد ذهب منكم
معاشر الاشاعرة الى ان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد
كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود

مشترك

الامكان امر اعتباري فخر الدين قوله فان الامكان ايضا مشترك
ان يريد به
الامكان الاستعدادي
ودع لا نسلم وجه الدفع اذ لنا ان
يمنع كون الامكان الاستعدادي
اعتباريا فالاولى ان يوجه المذكور لكان
ابطالا للسند الاخص لوجود سند آخر كما سبق فخر
الدين
قوله انما يتصور لتحقق الرؤية اي بعد وضع ان
الوجود المشترك متعلق رؤية لا صحة كما لا يخفى على المنصف

بعد ان نقبض على العقل بسبب ادراك الجزئيات المتعددة
المعنى المشترك
بينها وهذا امر يتوقف على
اسباب اخر وربما احتاج الى النظر
في بعض المواد وقد سبق اليه اشارة
في الشرح في مباحث امور العامة ملا ميرزا
قوله ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا اقول
ان اراد بصحة الرؤية صلاحية الوجود وذلك بمعنى عدم كون
الوجود مما هو وجود مانعا عن ذلك فذلك غير مجد
لعدم خصوصية الوجود الواجب مانع عن
تعلق الرؤية وهذا القدر يكفي
لنا في امتناع
الرؤية
ولا نم ان مقصوده ازيد من ذلك وان اراد غير هذا المعنى فمن

يكفي ثم اقول المشترك بينهما وبين الواجب هو الوجود المطلق
وهو غير موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا لان التأثير صفة
اثبات فلا يتصف به المعدوم في الخارج كما
ذكره في العدم فخر الدين

نسخة بدل

الا هنا

ذاتي

الوجود

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فان الاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى المذكور وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات انه يلزم منهما امكان كون الاشياء كلها متساوية الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود كالاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بل لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم شيء اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك فصحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اذ كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون ملموسة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقول تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية ان كل ما يقال في احديهما يقال في الاخرى بالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رض واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه فالوجوه ناظرات يومئذ الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال الكل الخلائق ينظرون

بجلا

لم اقامة هذا الدليل لابن عمرو فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة قاصرة عن افادة المقصود منه

قوله الشيخ الاشعري يلتزمه الخ

ذلك اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا مرة تعلق الرؤية والملمس بشيء مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يؤثر في دفع النقض لان

عنه ذلك ايضا

نصحة النقض بالملموسية وعدم صحته بالمخلوقية

النقض بالمخلوقية

سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال واجيب عنهما بان انتظار
النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا اخفاء فى بعد
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول
والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجوه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاولين وهلا لا كاين والظماء ما وجدوه
بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليها الايدى
فى الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وارادوا بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب ظاهر وفى الثالث يرجو سجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر وفى الثانى
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والازورار
والرضا والتحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئى ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل الرؤية ما عادى فصح
للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس اولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
على وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعمالاته وليس حقيقة فى تقليب الحدقة نحو المرئى قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل
يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو
سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة كنعم الله تعالى وجهته واثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمن غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة باللقاء
على ما ورد فى الحديث كما سيجيء وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل

ظاهر المعنى اخر فلا يثبت به الاستعمال المطلوب فى محل النزاع
الرؤية
الرؤية كما فى شرح
مما يتوقف على تصحيح تسليم
ان يحمل على الحذف والايصال
موقوف على السمع كما صرح به النبى قده
يحمل النظر فى المصراع الاول على الانتظار ايضا
يحمل على معنى غير ثابت فتأدى الامر فى البيت فتفكر
حمل النظر على الرؤية فى الاية راجحا ظاهرا
قوله الشزر والازورار قال فى الصحاح نظر اليه شزرا وهو نظر

وكان بعد ذلك فضلا وفخرا فى جميع الاعصار وعدم ثبوت
النظر الموصول بالى
بمعنى الانتظار عند الثقات
ثم وقد اشرنا الى ما يدل عليه ومما يدل
عليه قول الشاعر ويوم بذى قار رايت
وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر ومن
المعلوم ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى ونظير الموت جيش
شديد الباس فعال للاقران حتى كانه موت مجسم مجازه
نصار اليه ويحكى من الخليل انه قال يقال نظرت الى فلان بمعنى
انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب
تقول انما انظر الى الله ثم الى
فلان وهذا العمى تام
والبصير
فيقولون عينى شاخصة الى فلان وما تكذب نظرى الى الله و

لا نسلم ان النظر الموصول بالى موضوع للرؤية ... لا يكون
ان يكون موضوعا لتقليب الحدقة وما ذكره من قوله
لا اتصافه الخ تقريبه بسبب وقوع الكتاب
بالمعنى لا يخفى فتدبر

فان

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة ثم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا اما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها بمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها اما العقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع بجريه واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالنص والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط بشرط اخر غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا هي سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما للذات او للصفة لازمة لا متناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤية الله سبحانه في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالملزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت ناسا فضلاء عالمين باشكال العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بها في بعض الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لان

لانا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسألة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يتجه ان يكون

ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شيء ما جميعها ولا نرى

ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي

الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال تلك الاجزاء من البعض

مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد

الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر

بمقدار قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا

جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها و

ليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب

المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب

ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما

هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل

او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل تو

الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على

حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتقلية منها

قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة

شايعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم

او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل

العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد

اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان

للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب

الكلي بسلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى

لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي

يدل على الاثبات للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام

عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين

الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون

على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولذا

يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية

ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قط او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالجار

منها ويكون الاختلاف بالصغر والكبر في الرؤية باختلاف الزاوية

قربا وبعدا

كما ذكره المحشي ويمكن

دفع الاول بان مقصود

بيان الضعف على فرض تركب الجسم

من الاجزاء في مذهب فخر الدين

قوله احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في

الادراك الخ اورد الامام على الاستدلال بهذه الآية

ان ادراك البصر المنفي بالآية لا نقول به وانما المدرك هو ذو

البصر فالآية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل على ان المراد بالبصر

ولكنه تعالى يدرك

الابصار يعني نحن نقول لا

يلزم على ذلك شيء مما ذكره واما

ثالثا فلان الادراك اعم من الابصار فالادراك

تعالى منفي عن المبصرين وهو يتناول الرؤية

وغيره ونفي الاعم يستلزم الادراك في الجملة لان اثبات

الشيء لا يستلزم الا ثبوت فرد منه ولعله متحقق في ضمن غير الرؤية

وكون الادراك المنفي في الاول متناولا للرؤية لا يستلزم

كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت متناولا

لها واما رابعا فلان المتبادر من قولنا

زيد يطعم الناس ويضيفهم

ويقبل ايديهم و

ارجلهم

وما اشبه ذلك انه يفعل ذلك بغيره من الناس ويقبل ايدي غيره

بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى
رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة ومنها انه تعالى
تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره فيما بين المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما
في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما الرؤية على
الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها
نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حيث سماه ظلما او عتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك [فقالوا] ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل
رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه فوقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع وجوب الوجود

محجنا

محتجا بما ذكرناه في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان
الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى
واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على
امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اي مع منع
الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه
لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه ومما هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما
من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو
يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقية
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفنا ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لذاته
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد تبين ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات
الواجب بنفسها الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشيا
على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشيا كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي
يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجبه ويجبره
على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطا الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقا والرحمة والكرم والرضا كل واحد من
ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقا وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة احتج من قوله

نعم



تم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق وانوا
وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بالامكان يعلل المقدورية فيتوقف هذا المقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون
اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه فهذه
الصحة هي امكان ذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منه احدهما بعينه بل لابد في
حصوله من صفة اخرى متعلقة به بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين
يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا
حاجة الى مبدأ للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا والثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن ينقسم اقساما واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشيا
وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل وان
الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشيا
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

عنها لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدحه وثوابه او ذمه وعقابه فما
تعلق به مدحه في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في
القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة
حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
نقول ذهبت المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها انا نعلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف به
منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان
وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقل بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في ثبوتهما بهذين المعنيين عقليا وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها
انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لانا لا نعلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا اشار المصنف
بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم فاذا لهما لو ثبت الحسن في

القبح

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز ان يتعاكس في الحسن والقبح بان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما

في النسخ فيلزم جواز حسن الاشراك وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاشراك وقبح

الاحسان بالمعنيين الاولين لا الثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور

جواب اعتراض بما يورد ويقرر لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم

بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في

تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا

عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن واللازم

باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير

الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا انه ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم

ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض

لمندوحة عن الكذب ولما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه

لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم

ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان

العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد

امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يوجب الفعل بل صح الصدور

واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها

الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى

ما ذكرنا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى فقد اجمعت الامة اجماعا على

ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح

ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن فعله قبيحا كان او حسنا

وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه بعموم

القدرة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح وللخلاف المنقول عن

الجمهور واحتج عليهم بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها ممكنة فيقدر

عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان

فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي المقدورية والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق

ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض

ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو

ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه

لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل

وسببا للاقدام عليه لا غرضا وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير
الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الاستكمال والا لم يصلح
ان يكون غرضا للعلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما
لا يراد قبيح والنهي عما يراد قبيح اختلفوا في ان ارادته تعالى شاملة للكائنات فمذهب الاشاعرة ان ارادة الله
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف حتى صار مرفوعا الى النبي ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق ولنا المطلب مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن
كلاهما قبيح وقد مر المنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح وقد مر المنع اذ قد
لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بما ... وكذا النهي واحتج
الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بتقديرها من غير اكراه فيكون مريدا لها فقد
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه بان قالوا بعض الافعال مستندة الينا
كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي مع قصده
الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون
الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم عليه ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف ارادته تعالى والظلم
امثلا يرد على ذلك بشيء قرية من عباده يحكى انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى
لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبتهم واختيارهم لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا
ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي فكفى بهذا نقيصة مغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة
قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه ونحو الضرورة قاضية بان بعض افعالنا الينا
اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها
افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا
لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير
فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه

اياه

وصفاته التي هي غير الداعي والا ما نعة مانع من صدور الفعل و
الترك ولا
ذات المفعول وصفته
مع قطع النظر عن تأثير الفاعل
وما يلحق بعد ذلك من الداعي ويكون
الفعل واجبا او ممتنعا بسببه يعتبر كون الفاعل
قادرا وارادة او المعتبر بالا تشاع اللاحق فانه يلحق الفعل
في مرتبة ثانية عن القدرة وربما كان الشيء بما كان ممتنعا بشرطها
يلزم نفيه ويتأخر عن عدمه وان كان بينهما فرق ظاهر و
العرف في استعمال لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا
فان من كان في غاية النزاهة والتقوى
وكان ملكا لورع امره ونعيمه
كما اميته قلبه لا يوصف
بالعجز عن

من العبادات خبر بان اكثر ما يقع من العباد خلاف ما اراده
كما وقع من قوم نوح مثلا حيث وقع من اكثرهم الكفر كما
يدل عليه قوله تعالى وما امن معه الا قليل وقد تقرر
عند الجميع ان الله تعالى لا يرضى بالكفر
كما يدل عليه النص فاذا وقع خلاف
ما شاء كثيرا فلا استبعاد
كثيرا في وقوع
خلاف
مراده وكيف والارادة كما مر هي العلم بالنفع ويسمى الداعي بعد
لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر بالتكوين كما يدل
عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
وهذا لا يستلزم عدم وقوع مراده مطلقا

اي لا مدخل لقدرته وارادته من ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وقد ذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار الامام هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والواقع
منها ويعلم ان الاوليين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه
في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار
علة للدائر ولا ضرورة في العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما
على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم
يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر
ولا يتم بل ينتهي الى مرجح يجب معه الفعل واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واقول بهذا التقرير حيث عممنا
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار لاحد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان
الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ولم يحتج الى ما قاله المصنف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما
وتعلق الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى
ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر متوجه في حقه تعالى ايضا واجاب الامام
بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه
لا يدفع التقسيم المذكور وذلك انه ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

قوله ما لشق الرابع وقد منع استلزامه للعلة وكون قدرة الله تعالى عامة لا يستلزم استقلاله في المؤثرية بحيث لا يكون لغيره مدخل قطعا كما في انه يجوز ان يكون كل منهما قادرا مستقلا مع الارادة والعزم لا معه ونحوه يكون القادر المستقل احد مع الارادة والعزم ويكون عزم احدهما مانعا من تاثير الاخر فلا يحذور ونقض

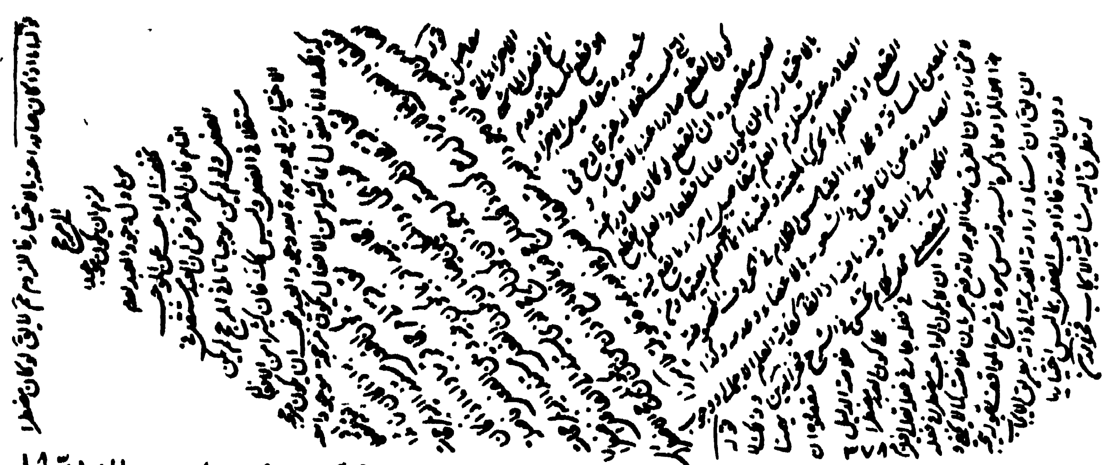
الاشعري في الجواب عن الدليل المذكور ان لم اجتماع القادرين المؤثرين وقدرة العبد غير مؤثرة وهو الكسب

قوله وادعى فيه الضرورة وافق ابو الحسين البصري وامام الحرمين ابو المعالي الجويني المعتزلة في ان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وادعى ابو الحسين العلم الضروري فيه والباقون عليه استدلالا يستشير اليه وههنا مناسب المقام ما قال العلامة التفتازاني في ذكره في التلويح ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط الا ان يكون المؤثر في فعل العبد هو جبارة فقط ليكون قدرا انتهى وفيه ايماء الى ان ما ذهب اليه الاشاعرة جبر ... ان لا مؤثر في الوجود الا الله فيكون المؤثر في

ويؤيده ذلك ظواهر كثير من الايات ... عن ظواهره ... المجموع هو الباعث على القول بان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وما ذكره الشارح نقلا عن الاشاعرة في جواب كلام المعتزلة ليس مما ينبغي ان يمنع البداهة ويلحق انها من بديهة الوهم وما ذكر في معرض التنبيه غير مفيد لعدم دلالة الفرق على تاثير القدرة والاختيار في الاولى دون الثانية وح يندفع ما حرره فخر الدين

قوله وانما المحال ترجيح بلا مرجح قد عرفت استلزام الاول للثاني والكلام فيه في بحث القدرة فلا تغفل

حلبه



عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول لا الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بيّن عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكرنا الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد فيجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب اقول يحصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل البارى يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا لا انما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون البارى تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ما نقوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر تم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكرنا الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وهنا صح الاستدلال بتفاصيلها لعالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي بالحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والعضلات والاعصاب والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي باعتبارها تتاتى له تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نسلم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا مع العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال

فلزمه

قوله ولان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم اختيارية مم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون نظره الى ان النائم ربما يخيل في النوم اشياء نافعة فيقصد ويميل الى الفعل المتضمن لها ويصدر عنه ذلك الفعل وفيه ان الفعل ح صادر عنه كما يصدر عن اليقظان ولا فرق بينه وبين النائم فان لم يكن لليقظان شعور بتفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للنائم فرض الكلام في النائم ضايع اذ من البعيد ان يكون ذكره على الوصف على سبيل التمثيل ان كان له شعور بتفاصيل الفعل فالحق ان النائم في الصورة المذكورة مثله والفرق تحكم بعيد هما صدر انما يمكن من فعل النائم ان يتوهم فيه ان يكون اختياريا شيء يفعل اليقظان في احتمال العلم التفصيلي بكمياتها وكيفياتها وعدمه فالتمسك بخصوص فعل النائم لعله لا مبرز له

قوله وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لما ذكرنا من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق مختار قطعا بل هذا الوجوب يحقق الاختيار اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح شرعيين لا تخاص صفات الفعل الاختياري واقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه فعل اختياري ولا ينافي ذلك كونه حسنا شرعيا او قبيحا وانما المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة ايضا وليس كذلك فتدبر فيه

الزمخ



واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا ممتنع لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني
في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى واذا المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي
التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو
الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للمحدث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب
عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو
كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق
في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو
ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني
ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيها المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه
تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله
لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة
في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل
بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير
على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس
على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متأول ومعارض بمثله يعني
ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض
منها دون بعض مثل الورود بلفظ الخلق او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار
وقوله انا كل شئ خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان

او ضميرا بهما يفسر الشيء اما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما او العلم لا يدل

الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه تع اذ لا معنى لقولنا

ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره

و لعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تع واسروا قولكم او

اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تع بما في القلوب من

الدواعي والعقايد والخواطر بكونه تع خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني

الخلق وفي اسلوب الكلام اشعار على ان كلا من اللازم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل

بالاية على كون العبد خالقا لا فعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها

وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ

الفعل قوله تع فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون

موجدها هو الله تع وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تع قل كل من

عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه على هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر

ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك منها ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله تع

ومشيته وجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات وطها تاويل وهو ان الفعل يجوز ان

يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تع مسبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب

جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تع كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الاقدار الا قدار الا

والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تع فكانه هو الفاعل لا غير ويعارض بمثلها من النصوص الدالة على ان

افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للافعال

الى العباد وهي العمل كقوله تع من عمل صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا

وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تع وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه

وافعلوا الخير والصنع كقوله تع لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تع ووفيت

كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تع يجعلون

اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تع فتبارك الله احسن

الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تع حكاية عن

الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تع ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في

القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ

مجازا عن التسبب العادي وجعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا

في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه يحمل التقدير واما على راي الامام وهو ان مجموع

القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تع من غير اختيار للعبد فلا احتياج الى اشكال

الذات المشخص واحد بلا شبهة ورد عليه بالفرق

بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الاحد لا ينقسم

بوجه ما وما هو مقابل المتعدد وهو الواحد

فالاحد ولا يعدان يبقى على

تقدير عدم الفرق

بينهما ذكر

الاحد تاكيد

ومبالغة للتنزيه

حيد لنهاية الا

هتمام برد القول

بالاشتراك وعدم

توهم حمل اللفظية

المعنى الكلي وان كان

مجازا لمحرر الدين

قوله الا يعلم من خلق محصول

الاحتجاج على عدم كون

العبد فاعلا للافعال الاختيارية

وان الله تعالى عالم بقولكم

سرا وجهرا ومن هو خالق

لذلك عالم به وقد سبق

الامر المقرر فيكون خالقا لجميع

اعمال العبد من الافعال القلبية و

القالبية لعلمه بعدم الفرق بين الفعل

الاختياري وغيره من الا

فعال الاختيارية

قوله لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه الخ قول

الحكم بمجرد البيان غير تام اذ للمعنى ان

هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية

ولا يخفى ان له معنى محصلا وهو الاستلزام حصر

الخالقية فيه تعالى قوله واجعلنا مسلمين لك

صورة الاستدلال ان الاسلام كفعله تع حيث

وقع مطلوبا في دعائهما وهو من الافعال القلبية

والقالبية لمدخلية الاقرار فيه باللسان وظاهر عدم

الفرق بين هذا الفعل والفعل الاختياري الباقي و

شرف ذلك يجري في اقامة الصلوة وكون رضا و

كون النعمة من الله تعالى فتدبر لمحرر الدين

ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون
بالله ما منعك ان لا تسجد فما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل
العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بانا سيأتي من ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها
موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك نسبت عليها واما على راي الائمة فالجواب ظاهر وهو ان فعل
العبد بمشية الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي و
المدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى الفاعل علة
وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء و
النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وانه وجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا
كثيرة ومنها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير
للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب لما كان فعل
الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه في خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان علا افتراق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من
الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع تابع لقصده
وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم
يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان ذكر ما
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم

والعبد

بوجود هذا المخبر يستلزم الجمع بين النقيضين فهو المحال وان الاول
واقول هذا الرد مردود اذ الايمان التفصيلي مكلف به
وهو يستلزم الجمع بين النقيضين كما سلمه المورد
فلزوم الاشكال في ايمانه التفصيلي ظ
وكذا ان نقول ان كون ابي
لهب مثلا مكلفا با
لايمان التفصيلي
بخبر من دل
على تكذيبه
ان المكلف به من
هو من اهل الايمان
لا يصح تكليف الوجه
في ما ليس منه ان
التكليف واقع بمعرفة
الله اجماعا فان كان
ذلك التكليف في حال
حصول المعرفة فهو تكليف
بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
محال فيكون التكليف به محالا
وان كان في حال عدمها وغير
العارف يمتنع تكليفه وصفات المتكلم
اليها في حق التكليف منه وصدوره
عنه كالعلم والقدرة والارادة و
غيرها مما فرع التكليف وتكليف
الغافل تكليف بالمحال ويعارض الفائدة
واورد عليه اولا بان الغافل من لا يتصور
لا من تصديق وثانيا بان التكليف انما
هو العارف به وبصفاته المذكورة بوجه
من جهات اخرى كالواحدية وغيرها من
الصفات التي يتوقف معرفة التكليف على
معرفتها وانما طولنا بنقل هذا الكلام لتحقيق ا
طراف المقام فخر الدين

قوله واجيب بانه لما ثبت بالدلائل بقية
ان الكل الخ قد عرفت ما يتوجه على الدلائل السابقة
مع ان ما سبق معارض بالادلة العقلية ومع قوله
يجب تم على ان الكل بقضاء الله تعالى لا ينافي كون
بعض الافعال صادرة عن العبد وهو ظ الا ان يراد
بالقضاء الخلق ولم يثبت ثم اعلم ان الامامية ذلك
على ان العبد اكثر ما دل على خلافه وليس مع تتبع القرآن كصاحب
الكشاف في ذهابه الى ان العبد فاعل فخر الدين
قوله ولا استقلال للعبد هذا مما لا كلام فيه
وقد ذكر بعض المحققين ان القول
باستقلال العبد من غير
مدخلية للغير

بقدرة احد فالمراد بالاستقلال ما ذكرنا فخر الدين



والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقدرته
واقعة لارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى فاعلا للافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك
واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر
ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب
حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر ام لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة فقال حسن المدح
على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب
هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب
باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبي لا على الاحراق جواب اعتراض بما يرد على دليل المعتزلة فيقال حسن المدح والذم
لا يدلان على اسناد المتولد الينا وذلك لانا نحسن الذم للمتولد الحاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من رعاية العادة وعلى اشقا
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال اذ الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح
فقد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عندنا وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون في الواجبات بالقضاء والقدر دون النوافل وهذا معنى قوله صح في الواجبات
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه لذلك وكتبنا

في معنى القضاء والقدر

في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مط وقد بينه
علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطينا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم من ذلك الحكم ثم تلا
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فما
يراد للتأديب محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل لها الاولان منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاث
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاث
فما ورد في الآيات من اسناد الاضلال الى الله فهو المعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له
كالقصد والحجامة الثالث حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربك عنا فيه احسانا

في بيان الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

قوله فيقع من ذلك الهرج الهرج الفتنة كذا في الصحاح وفيه ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه واله فقيل الهرج قال القتل. محمد امين

والصلوة عليه كلما ببه فيعلم ثمرة كما يجب للنقصان اجلت بقوله والتبعية في بعض الاحكام جايزة ولا يلزم منه

التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا

في ان التكليف حسن ولا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل

بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف

لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح محض

ضرر والتداوي لا يكون الا للتخلص من ذلك الضرر بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من

المشقة الحاصلة بسببه الى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع

بمثابة المعاوضة وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف

والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضة الى رضا الجانبين لاختلاف

اغراض الناس في المعاملة بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه يختلف العقلاء في احتياجه فلم يحتج الى

رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم

السابقة واجيب بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة

بغيره والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضة والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة

النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة

الاجر والثواب اراد ان يشير لحسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث

لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر

عليها صانع واحد الا في مدة لا يمكن عيشه تلك المدة بدونها وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما

يعمل له الاخر مثل ان يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد للاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا القياس

تتم الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم عبارة

عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج

اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه

وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنن والشرع فلا بد من شارع يعين

ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم

باستحقاق الطاعة ليتفاد الباقون له في قبول السنن والشرع ومنشأ هذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل

على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اخلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق

الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم

الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع

والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي

وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فانه ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق

قوله من غير استحقاق قبيح لما اذا امر اعظم السلاطين على ترك وترك له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر غيره بتعظيمه اياه فهذه العقلاء ينسبونه الى ركاكة العقل وقلة الدراية والفهم واما مجرد اعطاء المال فلا يقبح منه بعد ذلك جودا وفضلا. محمد امين

قوله الثالث انا لا نسلم الى قوله اشتمال التكليف على مصلحة هي استحقاق التعظيم كما هو مقتضى تقرير الدليل كاف في حسنه واما ان التكليف لاجل ايصال النفع غير لازم حتى يمنع كما لا يخفى. محمد امين

عليهم تقديره والى الايمان بالشارع مرسل اليهم من عنده تعالى قصدا وقعدوا الى الاعتراف بوعده ووعيده وثوابه وعقابه

الاخرويين والى القيام بالعبادات ينذكرونها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للسنن التي يحتاج اليها الانسان

في معاملاتهم حتى يستمروا بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور الشرع وذلك السنة اعني الطريقة التي بينها

الشارع ويدعوا اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة

الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة

من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع

ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان

حسن التكليف على راي حكماء الاسلام واجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه

الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف

زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انه امر بالزجر

عنها والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة

على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل

به واداة امكانه وامكان الالة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع

الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران

الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له

وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال

بل من المباشرة الفعل لما وجب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكانه وهو والثاني ما بقوله

وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون

واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل

لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من

الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق

للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به ومتمكنا من العلم

وان يتمكن من الة الفعل ان كان الفعل ذا الة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما يكلف

به قد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا

عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا

سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن

القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب

التكليف لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع

لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف يستحق عليه المشقة والثواب

يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما ممتنع فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و
الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرة
تلحقه وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل
من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة
التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما
بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من
التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه
ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن
اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون
بتركها وليس ههنا جهة قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما يحصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما يحصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه اذ
الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا يأتي
بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

بالجنة

قوله فضرر الكافر الخ اقول يمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى اجابة شبهة قول المعتزلة غاية تقريره ان عموم علة حسن ٣٨٦
انما يتصور اذا لم يشتمل على ضرر وليس كذلك اذ هو عقوبة على الكافر في العقبى ومشقة في الدنيا وتقرير
الجواب ان ضرر الكافر ناش من سوء اختياره لا من التعريض للثواب وقول المصنف وهو مفسدة الخ جواب عما
حرره الشارح فافهم فخر الدين

قوله وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف اقول يمكن حمل الوجوب في كلام المصنف على ما هو مقتضى الحكمة عبر عنها بالوجوب مبالغة او على ما تركه مخل بمقتضاه او لا يصدر عن الحكيم ما يخالف مقتضى حكمته قطعا وتحرير الدليل ان اللطف بالمعنى المذكور امر يحصل به غرض المكلف بالكسر وجميع ما هو كذلك موافق لمقتضى الحكمة وتركه مخل به فلو لم يقع منه تعالى لزم نقض الغرض المنافي لمقتضاها فاللطف واجب بالمعنى المذكور وهكذا يقال في كل ما سيجيء من اطلاقات الوجوب عليه تعالى وهو اللائق لا ما يستحق تاركه العقاب وهو ظاهر ولا ما يستحق تاركه الذم وان كان له توجيه كما مر فتذكر فخر الدين

في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

قوله فيلزم الاخلال بالواجب غير تام لجواز تكليف العبد حال عدم اللطف مع القدرة على ان يفعل المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يقال اراد بوجود اللطف وجوده في الجملة وبعده العدم راسا وحينئذ يتم لزوم الاخلال فافهم فخر الدين

قوله انما يجب اذا خلا تقرير الاعتراض انه اذا عمد الواجب على ما يستحق تاركه الذم واما توجيهه اذا حمل الواجب على ما ذكرناه وهو ان اللطف [illegible]

بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات في الاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى الجاهل كالبهائم والمعتد منقبته فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فيفضي الى الياس ويقبح منه الحا التعذيب مع منعه ذوالذي المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عليه لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال لكن لا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من غير البعثة ولا يقبح منه لان الذم مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق المكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعل لم يسقط من الباعث الذم كما ان ابليس مذموم عند اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف ام لا ويزيد اللطف على الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا لانه قبيح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين ونحو اللطف هو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او ما يشبه هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم ووجهه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدئها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي

صادرة عن الظلم واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين
بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنها اما الاستحقاق او اشتماله اما
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم
مشروطا باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويحسن في المستحق فوته عقابا اي ويحسن ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار
بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يمنع اللطف في الم المكلف
في الحسن بضمان اللطف غيره كأن يكون الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملا على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتألمين لكونه بالغا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه فالعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فالعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
بقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد وامر الله تعالى بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال الالم وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كما اذا ذكر فوت مصيبته
او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان
العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لانه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

قوله فذهب المعتزلة الى قبح جميع الالام والثنوية اي القائلون باصلين النور والظلمة وان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة كما مر والالم شر فهو قبيح

قوله وهما قبيحان اي الظلم والعبث قبيحان عليه تعالى وهذا مبني على القول بالقبح العقلي وقد مر بيانه فتدبر

قوله والا لكان ظلما اي تجاوزا عن محله وهو خلاف مقتضى الحكمة وما يخالف مقتضى الحكمة قبيح يحكم به العقل فتدبر

قوله من ان الله تعالى [illegible] ان الله تعالى يقضي ويحكم بالحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمه وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا لان الشيء ما لم يجب لم يتحقق فلا مجال للعقول [illegible] ورد في القرآن لا يثبت الوجوب فلا يكون العبد دائرا على المدعي والعقول [illegible] وفيه لا يثبت الوجوب [illegible] كما لا يخفى فتدبر

قبلا

كجلب نفع او دفع ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعل له ميلا الى الايلام مع امكان منعه عن الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر
على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع الحق
قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القران من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق ولا يجوز تمكين الظالم
من الظلم من دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له الشعور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها
المتالم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختار المتالم
معه كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عوضا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع
من دوامه وقد انتفى ورده المص ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير مصلحة
خفية غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وانه لو انقطع
العوض لتالم بانقطاعه فيستحق المتالم عوضا يجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به فاستحق

قوله
دون عوض
في الحال يعني ان لا يجوز
تمكين الظالم من الظلم من غير ان
يكون له في الحال ما يوازي ظلمه من
ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو يمكن الظالم
ليس له عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة
حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى ينتصف ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم او يتفضل الله تعالى
ويدفعه الى المظلوم محمد الدين

عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب وامتماما يؤدى وجوبه الى عدم يكون عطا الا فالانقطاع
ثم وردا المعتزلة ايضا بقولهما الالم على القطع مم مع انه غير محل النزاع يعنى ان الالم انسيا الالم بسبب
انقطاع العوض انما يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع
في العوض المستحق على الله لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار
صاحبه اى المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم
الا بان يشعر بانه ثوابه ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل فهو كل ما يحصل به نفع
بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس
والنكح لانه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح استقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه
العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابى هاشم وذهب ابو الحسين
الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى
فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه يجب ترايده الى الحد الرضا عند كل عاقل يعنى
العوض ان وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهى الحد يرضى به كل عاقل وان كان العوض
علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذى
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه القتل يجوز موته فى ذلك
الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة
الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا
لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف
وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه
فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا
لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان من حلال مباح فما اخذ العبد منه بنصب
وتعب فالعبد هو الرزاق لنفسه الله تعالى ليس رازقا له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو
من الله تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعى في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يجب
اذ الطلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهى عنه وقد يحرم
عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربوا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان
فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير
مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان المسوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع
به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفى رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا
الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير
العوض الذى يباع به الشئ طعاما كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الو

قد عرفت ما فيه فتذكر فخر الدين قوله لا يكون اللطف متحققا لا يتوهم
ان هذا ينفع
ان لا يكون الموت
اصلح للمكلف نفسه او بغيره
اذ عند كفعله بحواسه كمال
العجز عن اداء العبادات او فساد
الرطوبة والحرارة الغريزيتين لا مع الفاسد
النفخ يكون الموت اصلح بالنسبة اليه وعدم تحقق
اللطف عند انقطاع التكليف لا يدل على نفيه كما لا يخفى

فخر الدين
قوله والرزق ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة على ما في الصحاح ما

انتفاع ولذلك
يقال لمن ملك شيئا وتمكن
الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصر رزقا له فالظاهر ان الرزق بهذا المعنى
ايضا يكون حلالا لان سوق الله الحرام للانتفاع
قبيح والرازق بهذا المعنى هو الله تعالى وحده وقول المعتزلة
والرزق ما صح الخ تعريف الرزق بمعنى المرزوق كما لا يخفى وقال السيد
المحقق في شرح المواقف في مبحث اسماء الله تعالى الرازق
يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول
ومشروب وملبوس فهو من
صفات الفعل وهذا المعنى
مطابق لما نقلنا

واستدل بان الحرام رزق بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذى طول

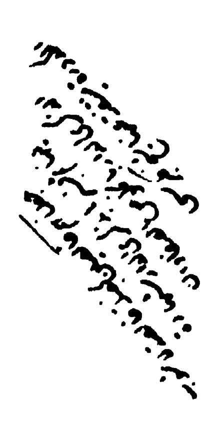
والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط السعر انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع السعر انما يكون غلاء اذا كان بالارتفاع
على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء ويكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس
فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن
غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء او الرخص بخلاف
ذلك والاصلح هل يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى ما هو اصلح العباد استدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه
بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى
ولنذكر بعضا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وانما هو ما يفعل ما يوجب خلوده في
النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال فلا يكون لله تعالى
خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب
على فعله شكرا ومنها انه لا يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء سوى الامن الله تعالى ان يغير ما
هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر ينضبطونه في الاصلح فالمرء
عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفسادها اظهر من ان يخفى المقصد الرابع
في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع
لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه
وقد يخص من الكتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه
العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي
لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله
تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير
اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح
اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية و
الادوية ومضارها التي لا يفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

البحث في النبوة
وبيان حقيقتها

مطاعا

مطاعاكما ذكرنا فى بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلم وتكميل اشخاصه اى تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية
من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن وللاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا فى الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبيا لطف من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهى ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة فى بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثانى ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم فى
القسم الثانى بل فى القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهى واجبة لاشتمالها على اللطف
فى التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان مواظبا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان لا يحال الى ما
تبينه انفا من اشتمالها على فوائد ويجب فى النبى العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له فى اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعنى لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته وجوب مخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبى ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله واما الثانى فلان متابعته المذنب
حرام ولوجوب الانكار عليه يعنى لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته فى القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
فى الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التى دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى فى ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

قوله الى ما تبينه اى المعتمد بقوله البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد



قطع

قطعي البطلان ومنها عدّ كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي
الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب بان ما يتوهم صدوره عن الانبيا من المعاصي اما ان يكون منافيا لما
يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اوّلا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهمّ بمعصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم
الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وردّ
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مط والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمص ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظ من كلامه والمصرح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب عنه
سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير
جائز وردّ الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتاذى النبي بل يبتهج و
بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فينافي البعض لها او كون
من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايض في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايض عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور دينا له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة
الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطبايع كا
البرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة
عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايض والمص يسميهما معجزة كما سيأتي واما

همّ قصد كردن كنز
شوكت سخت شدن در جنگ و تمام سلاح شدن كنز
حشو مردم فرومايه كنز
التطفيف كم پيمودن خلاصه
اناب الى الله تعالى رجع ...
الابتهاج خوشحال شدن
الاتيان بالقاضي الذكاء سرعة الفطنة فطنة زيركي ١٢
الطبع بالتحريك الوسخ بشدة من الصداد وشين وعيب
الدناءة ... والعادة ١٢

الارهاص
هو العلامة الدالة
على بعثة النبي قبل بعثته كالنور
الذي ظهر من جبين عبد الله صحايف مثل
ما وقع في زمان عيسى عليه السلام ان شخصا ادعى
النبوة وما دل سوى شاهد حتى صار يسمع الميت
حيا واكلا موزون آمر چیزی عجب
فيروا فهم ١٢ للارهاص

هو احداث
امر خارق
للعادة دال
على بعثة نبي
قبل بعثته شرح
المواقف بركاري
دايم لبستنده ١٢

ارتداد الطرف
برهم نهادن چشم
هون سان شدن
كنز الخطب الامر العظيم
١٢

٢٩٤ قوله مع خوارق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا آخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمش في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان نطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المش قولنا ومطابقتها للدعوى اقول قد يطلق
المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق
عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادته الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادته اليقين
في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة
العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك
في بيت ليس فيه غيره وهو تحت حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة معجزته ان الملك يحرك
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما
دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرهما واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي
وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي فيخرج
عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد
الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزال النفرة عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك عن مشاركة نبي
آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة
على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم التميز للنبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما
يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ممنوع فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى
الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى

دلالة

دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى وإلى هذا أشار بقوله ولا
إبطال دلالته ومنها أنه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور
المعجزة والجواب منع اللزوم لأن مبنى ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي إنما توجد في الأنبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الأولياء وإلى هذا أشار بقوله ولا العموم ومعجزاته قبل النبوة يعطي الإرهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص وهو إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته أنه هل يجوز أم لا
المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار إيوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام و
تسليم الأحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وإبراهيم يعطي ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في أنه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهارًا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الأنبياء جوزوا ذلك أيضًا واختار المصنف الجواز واحتج
عليه بالوقوع فإن الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب أنه لما ادعى النبوة قيل له
إن رسول الله دعا لأعور فارتد بصيرًا فادع لأعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل أن فرعون لما ضرب موسى
لبني إسرائيل طريقًا في البحر يبسًا قال فرعون أنا أيضًا نمر على الطريق مثلًا فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فأغرقوا
جميعًا وكما نقل أن إبراهيم لما جعل الله عليه النار بردًا وسلامًا قال عمه أنا أجعل النار على نفسي بردًا وسلامًا
فجاءتنا النار فاحترقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في أنه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الأشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الإمامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بأن الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عموم
الوجوب في كل وقت لأن الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل إلا بالبعثة فيكون لطفًا فيكون
واجبًا في جميع الأوقات واختلفوا في أنه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث أم لا فذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه يجوز
بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن يكون له شريعة فإنه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز
بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه لا يجوز أن يبعث النبي إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم أن يكون بعثته عبثًا وأجاب المصنف بأنه يجوز أن يكون البعثة مشتملة
على نوع من المصلحة بأن يكون العلم بتنبيهه ودعوته إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثًا
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني أن نبينا محمدًا
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيًا أما أنه ادعى النبوة فللتواتر
وأما أنه أظهر المعجزة فلأنه أتى بالقرآن وهو معجز وأما أنه أتى فللتواتر وأما أنه معجز فلأنه تحدى به ودعا
إلى الإتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة
بالأبدان والأشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي

وبهذا التقرير والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة

مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات

والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر

خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله

والمنقول معنى متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل

للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى

من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب

الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال

بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل و

الاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب

كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يتكلف بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحط

عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما يحكى من

مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من

المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم

عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا

قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى

الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون

في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم

القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء

وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على

الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية

وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن

ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان

الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته و

يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي

المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته

وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق

العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا

ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

اعني

نهايه
چون علي كذا
نشيد حرصه عليه حتى
هلك ١٢ تهالك فتادن
و بچيزي دل نهادن حرص تمام نمودن
مبالات مانند كه كردن ١٢ معارضه
يعني نقل عنه معجزات كثيرة مثل نبوع الماء
من بين اصابعه واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير
ومكالمات
حيوان العجم
كل واحد من
هذه وان لم
يتواتر بخصوصه
فيكون المنقول معنا
متواترا فيكون اعجاز
القرآن معضدا بالمنقول
معناه متواترا ١٢
الترهات الطرق الصغار
غير الجادة تنشعب الواحدة
منها فارسي معرب ثم استعير
في الباطل ..... الطبقة
الماضية له الالهية وعلى حقايق
الالهية واحوال المبدأ والمعاد
ومكارم الاخلاق والارشاد الى
فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
فلا يخفى على المتفكرين ١٢ الوبيل
..... اجل من الصعب والوبال ....
.... وبيل ... بالتحريك ... ثقل و
... ١٢ الجزالة
خلاف الركاكة قال الجوهري اللفظ الجزل خلاف
الركيك .... او سلب علوم التي
... في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن
حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله
تعالى وهذا هو الحق عند المرتضى وتحقيقه انه كان
عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف
كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده
هذان العلمان يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا
ذلك ..... عن قلوبهم تلك العلوم دفعة نظر

انما يحسن فيما لا يكون مقصودا للبعض ويتوهم كونه مقصودا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان نفيه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور على الابناء المتأخرين عن نوح بعد تأخيره يعني مع اباحة تأخيره على نوح وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق يعني خبر اليهود عن تأبيد شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودعوا التأبيد دال على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمها اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان علوي البشر من المؤمنين افضل من علوي الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر موانع مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب والفضل فلا فضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بالسجود الا للافضل واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور بالسجود كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم علمهم الاسماء الحسنى والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة آدم ولذا قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا ما جمعه اضعافا العلم بالاسماء التي ما شاهدوها ومن التوح

الصحيح

فان الحكم يجوز ان يكون مصلحة بالنسبة الى شخص في وقت دون شخص اخر وسائر الاوقات ... شرح قديم الاخلاق ... ابيح تركه ... خلاصه ... ان ... بقوله تعالى ... كنز

المبحث ... في ان الانبياء افضل من الملائكة

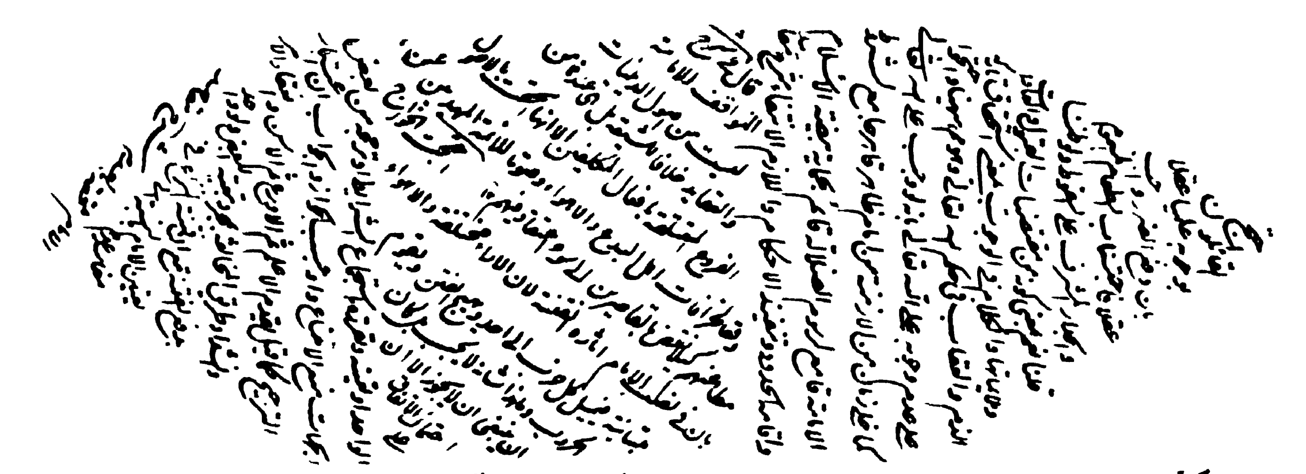
جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة وتظهر في صور مختلفة ويقدرون على افعال شاقة اهم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء ملاقاطع في احد الجانبين شرح مقاصد

قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون الآية

المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم
ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل
الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا
مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة و
الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا فنزلت
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة [illegible]
اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما
ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح و
ادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب ولكونه يبرئ
الاكمه والابرص والمرضى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب

المؤتفكات المدن التي قلبها الله تعالى على قوم لوط صح

الاستنكاف ننگ داشتن از كبر



انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثالها مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم اتم واكثر لطول زمانهم ودوام عملهم بلا تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة لثواب الاعمال والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام والامامة لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب او لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن ومستند اهل السنة وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا فيه وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل

الحوط لهم
موضع ... ام
الثغر موضع
المخافة من فروج
البلدان صح
... رجل كبير ...
اي خاص بجيبه
كل شيء حوزته صح
حوزة ناحية وميانه مملكت
كنز ازعه ازعه وزعا
كففته فاوزع اي كف
وقال الحسن لا بد للناس من وازع
اي من سلطان يكفهم صح
النزع بركشيدن وبركندن
وبچيزى مانند شدن ودفتن وجان
دادن وخلاف كردن با كسى كنز

المقصد الخامس في الامامة وفيها مباحث
تحقيقه

١

لها عظيم يقوم مقام الرئيس فينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينهم الهلاك والفساد لا يتوقف نظام الامر فيه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامامة لانا نسلم
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء
في الاصقاع والبقاع لا يؤدي الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياستها
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج
المصنف بان الامام لطف من الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجبات وترك الحرام
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال
لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وتصرفه الظاهر
لطف اخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له
كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا الخوف من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول عن ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا
فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه
الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطا على الامة
في العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الامام ايضا لوجب امام اخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز
الخطأ عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته

بل ما الكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهادها الصحيح فان اخطأ في اجتهادها فالمجتهدون يردون ١٠٢١
والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويم الثالث انه لو اقدم الامام
على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم ويفوت الغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله
والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فلا ترد والانكار وان لم يتيسر فيسكت
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فهو ولا ينافي العصمة
القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في المكلف اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة
الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من
رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي
الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها
الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرته نبينا ايضا يقتضي التنصيص بالامام
لانه اشفق بالامة من الوالد لولده وهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب
الامامية الى انه علي واختار المصنف وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون غيره اما دعوى اختصاص
العصمة في علي فلما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا
افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى وللنص الجلي في قوله مخاطبا للاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا
الى علي واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي والجواب انه لو كان في مثل
هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر ونقله

الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه لم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام وترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل تمام بامره
وطلبه كما قام به حين افضت النوبة اليه وقاتل من خالفه في الحق الكثير مع ان الخطب في ذلك اشد وفي
اولا اسهل وعهدهم بالنبي اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له مسكة ان اصحاب
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا دلائل وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعكس مثل تلك
النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره والجواب
بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي والقول بانها كانت له ولاية التصرف

في الحال

او لما
علي بعد رسول
الله معلوم منقول با
لتواتر ولا يشك احد في
ذلك واستشهد جماعة من الصحابة
حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار
وكتم انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد
وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال علي اللهم
ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص
وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره عاجلا وضح روشنى وسپيدى
مانند برص كنز الوزير الموازنة كان كمثل الماكل لانه يحل عنه ورزءا
نقاص وقيل عليه النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمال اما النقل
اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى
الله عليه وآله ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد
به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمال فانه يقال لاب المرأة
واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها شرح قدتم اقول
يمكن تمسك اي به على طريقة الالزام حيث عرف معاوية بامامة
ابي بكر ببيعة الناس له فنقول كيف عرفت بامامته ولا تعرف
بامامتي مع تحقق ما بعينه لنا وله حسم ١٢

في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل تكلف والحال لا يستقيم ان يكون ولاية

الله تعالى ورسوله وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية

نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل

وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلواتهم لا كصلاة

اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون وحديث الغدير المتواتر بان النبي قد جمع الناس

يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد

عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عند

ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف

قال الله تعالى ومأويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن

مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى

بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم

لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله

وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم

ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس

لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس

والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة والجواب بانه غير متواتر بل

هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم

كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى

بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب

بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات

بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد

عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان

المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى

في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن

اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث

على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة

الائمة الثلثة قبله وحديث المنزلة المتواتر بان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة

الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا

وثبوته

انتهى ومن

تأمل وانصف

يعلم ان سياق

الآية يقتضي كون

المأمور بتبليغه امر

عظيم يفوت بفوات

تبليغه مكن من اركان

الشريعة على ما يقتضيه قوله

عز وجل وان لم تفعل فما

بلغت ... رسالته

من الشريعة بعد تبليغ ان عليا

ناصر المؤمنين مع كونه بديهيا لا

يحتاج الى بيان وانه لو تجاهل

في دين الرسول لم يكن لاحد شك في

كونه ناصر للايمان والمؤمنين وايضا

لا ... فيه يتوهم ... بتبليغ ذلك ليقول

الله تعالى والله يعصمك من الناس

فيقتضي ان سياق الحديث يدل على

ولاية ... من غير تراخ والمنع

مكابرة جم قوله وحديث المنزلة المتواتر

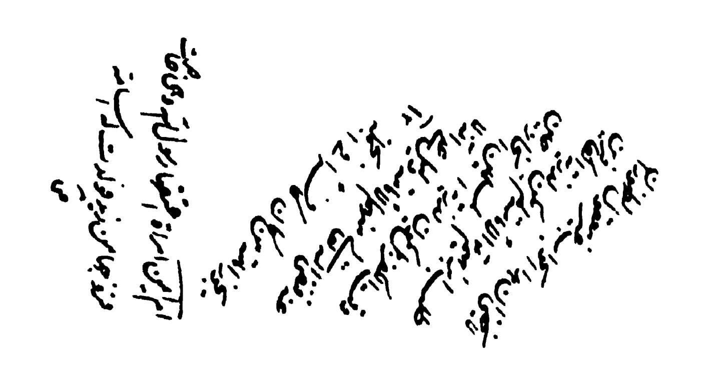
لحديث انت مني بمنزلة هرون من موسى

الا انه لا نبي بعدي جم ١٢

في تدبير الامر وتصرف في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المتناولة بمنزلة التوقف
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى ما
بعد وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسألة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منه ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي انه جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اذ لا يلزم ان يثبت امامة علي بما بيناه من عدم صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكروا دلائل على تعيينه ولهم ما يبهرهم ثم ذكر مطاعن الخلفاء اما الاول
العاقبة ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي حين بعث لم يكن
علي بالغا لتكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين او لكافر ظالم لم

لقوله

استخلفه ولم يعزله فوجب ان يبقى بعد حيوته عليها
ولم يلزم من ذلك الخلافة في جميع الامر
اذ لا قائل بالفرق شرح قديم
يقال خلف
فلان فلانا
اذا كان
خليفته و
بقي خلفه في
قومه ومنه قوله
تعالى اخلفني في
قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة او الخطة
الكبيرة التي من شانها
كيت وكيت نحو ذلك
ابهاما لقصور العبارة عن
الاحاطة بها والمصنف جعل
موصوف اللتيا هو المحنة والخطوب
التي هي الشدايد الكثيرة شرح مفتاح
الخطة بالضم الامر العظيم ص ق
وقع في اللتيا والتي وهما اسمان من اسماء
الداهية ص اي البلية والامر العظيم ١٢
ولا يخفى ان ارتكاب المعهود المعين خلاف
القرآن الظاهر وجعل الاستثناء منقطعا
في كلام افصح العرب من غير ضرورة محققة مما لا يقبل
من الناظر المستقيم ١٢



لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تحقق اذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي واجيب
بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالطاعة
المعصومين لان اولي الامر يكونون المعصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين ممتنع عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق
ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته يجوز
للسامع المجتهد ان يخصص به الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها
النحلة لها من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز الى
اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدل على انه ظلم
فاطمة واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي وليس
له الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامام ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني ومثله في المنقول انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد التواضع وهضم النفس
وقد ثبت في الحديث ان لكل مولود شيطانا وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجاة وبغتة عن غير تدبر وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة ووقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع
ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته فمراده المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف

الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانه لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع اموال المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك لاتباعه انما المخالفة ان
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمه بقصد
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك ولو ولي اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة بعين توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا
افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه وبعثه النبي
الى مكة واعطاه سورة برائة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا
يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها الى اهل مكة
واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حيوة النبي فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة برائة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة
سورة برائة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان يفعل ذلك لاصحاب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك فقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برائي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سئلته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد انه ما كان جميع احكام الشرع
حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة كانوا سواء
في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واضيفا اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية

النحب المدة والوقت يقال قضى
فلان نحبه اذا مات صح

لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان
النبي لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر
فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه
العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة
على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت
علينا فظا غليظا شيخ مطهر بحلي عليه الرحمة

على ما هو رأى اكثر الفقهاء واحراقه فجاءة ما بناه من غلطة في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما
مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من لم يطلع
بها ولهذا رجع على في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يحد خالد ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها وانه
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
وانكر عمر عليه ذلك فقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بان الامام انه وجب على خالد الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه
من المسائل المجتهدين فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة اخطأ لظنه
انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في
بيتها اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلام فالقت جنينا واجيب بان تأخر علي عن بيعة
ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرء امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطاه وكان منقادا
له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا لصلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي
ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسن لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلام وقال هذا مقعد جدنا ولست اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة
حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر تأديب وعدم المبالغة في البحث عن حالهما ولو لم ينبه علي على تلك الحالة لوجدنا الكا
بيناه من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالهما هو امر من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت
النبي حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم وسكن
الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار منعقدا لا يقدر على

على الغيب وفي قوله كأني لم اسمع هذه الآية دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله لنا في كتابه بقوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا
فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل نهي تنزيه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه
اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه خرق في الشورى بغير الصواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس بمخالفة
للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة
بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها من فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما
ظهر منه الفتن في زمن علي ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبذرا في التفريق
حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وتموله وثروته مشهورة وايثاره اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين وذلك خلاف
الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه ازداد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

ومنها

وهم ستة امير المؤمنين
علي وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابي وقاص ثم قال
ان اجتمع اربعة
وعثمان في القول ما
قالا وان صار ثلثة
فالقول الذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان عليا
وعثمان لا يجتمعان على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل بالامر عن اخيه
وهو عثمان وابن عمه ثم امر بضرب
اعناقهم ان تأخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عنده من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومبتدع في شريعة سيد المرسلين

[illegible] الحجلة بالتحريك واحدة حجال العروس
وهي بيت تزين بالثياب والاسرة والستور

حتى كان يعطي حفصة وعائشة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال الف درهم
والمكر عليه ذلك فقال كان [illegible] العرض شرع

قنطار [illegible] گران كردن التحذر [illegible]
پوست گاوی پر از نقره یا طلا و بعضی گویند
صد و بیست من از نقره یا طلا قناطیر
جمع كنز اللغة

والقضيب واحد القضبان وهي الاغصان وقضبه قضبا ضربه
بالقضيب [illegible] على وجه [illegible] ذهب
من العشق او غيره ص

الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن يستوي فيه
الواحد والجمع [illegible]

ومنها انه وقع منه أشيا منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا
حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من
ذلك وضرب عمار ان صح فلانه دخل عليه واسا عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجترا بمثله على الائمة
وللامام التاديب لمن اسا الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما
جاز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا ان عليا قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل
لمصلحة التاديب فالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنا ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات وكان يفسد باقواله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ففعل عثمان ما فعل بالسوط فان ذلك تاديب وما
ذلك مستبعد ممن اسا الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى
حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي وثمانيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعهد
امير المؤمنين عمر في فتح الاهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزم
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر فقبل
ان يتيقن قضى نحبه وآل الامر الى علي فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي
قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه
لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي قتله الله يشعر بان قتله كان بحق ومكث ثلثة
ايام ليدل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان خذلان الصحابة
وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا
ان يرضوا بقتله ظلما في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما هو فانه آنا الليل ساجدا وقائما
وعاكفا طول النهار وذا اكرام صائما استقر رسول الله ما ابتيع لبشره بالجنة واثنى عليه كيف يخذلونه وقد
كان من زمرتهم وطال العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وختانته من النبي عليه السلم لكنه لم ياذن لهم في
المحاربة ولم يرض بها ولو من المدافعة تجانبا عن اراقة الدما ورضا بسابق القضا ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة
واليه اشار بقوله وغاب عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه
واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى به منقبة انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل
الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول

هي البيعة التي وقعت تحت الشجرة كانوا اربعين مائة فارس الا كان ولم يكن عثمان حاضرا ووضع ... يده على يده بدلا عن يد عثمان او بايع عن قبله ١٢

حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم علي عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته وقلده سيفه فلما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس جابر بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يده فان النبي حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله
ويحب الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وسارقوا العدو فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين درجة ولانا نعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلامية

۴، ۱۰

امتحان در محنت و بلیت است و از نمودن ۱۲
تو بیم عارت کردن مردم و باو نسار کردن
بیشان کنز فی الصحاح
الرایة العلم وفیه دلوا
الامر محمد
دعیة الالهیة
دون الاعلام
کبش القوم سیدهم
حتی بضعة من الثلثة
الی التعد حتی کرار
ای جاملا من الحملة
مقابل الفرار ۱۲ تعنیع
میانه تا ده بعضی گفته
اسخمسانه یکی تا به وتیل
اجمل مقصر است چنانکه در ایه
صاحب کشاف گفته است ۱۲
دحو انداختن بدور کردن قلاع
بکسی ملن کرار بازکردنده ولنر
کرو انبیه ... بسیار بزه کنند

وتفاخر

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دوّن النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو
بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كالامر
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونسا
ءكم فلا بد وان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا وبيانه لاشتماله على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة بعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب لكثرته
سبحانه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت
عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق بالصلوة بخاتمه ونزل في شأنه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض زهده
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقال ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان
ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكا
نوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا لهم كما فعلوا
افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب

روى ابن مردويه ... فقد كفر صحابيف
قال
حكايت كنند
جالسا عند النبي اذا اقبل
علي فقال هذا سيد العرب فقال
فقلت بابي وامي الست سيد العرب قال
انا سيد العالمين وهو سيد العرب
مباهله يكديكر را نفرين كردن ... في شرح
القديم والا لقال المنافقون
ان الرسول ليس على
بصيرة من
في امره حيث
انه لم يدع للمباهلة
من يحبه ويحذر عليه
من العذاب زيادة
الشفقة والمحبة للمدعو
الى المباهلة اما ان يكون
الزيادة قربه او لكونه
افضل والاول ... علي
العباس اولى بذلك ولما كان

١٢ ٤٢ الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا ذى لين جانب وشدة
تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه وقدمهم ايمانا يدل على
على ذلك ما روى ان النبى قال بعثت يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله اولكم
اسلاما على بن ابيطالب وما روى عن على انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقنى الى
الصلوة الا نبى الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدمهم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابى بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابى بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يداهن فى ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابى عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابى عبد الرحمن السلمى وهو تلميذ على والاخبار بالغيب وقد تكرر ذلك عنه كالاخبار بمقتل ذى الثدية لما لم يجده الصحابة بين القتلى
قال والله ما كذبت ولا كذبت حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدى المرأة عليها شعر ينجذب كتفه
مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبره مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدى فى نفسى لئن وجدت القوم قد عبروا لكنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابتين لك الامر وذلك يدل على الاطلاع على ما فى ضميره واخبر بقتل نفسه فى
شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادى القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله انى لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا
وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غنى عن البيان.
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولى القربى ووجبت مودة اولى القربى لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله فى حق النبى فان الله هو موليه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته
الانبياء يدل عليه قوله من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى
فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابيطالب وجه مساواته للانبياء فى صفاتهم والانبياء
افضل من باقى الصحابة فكان على افضل من باقى الصحابة لان المساوى للافضل افضل وخبر الطاير اهدى
الى النبى طاير مشوى فقال اللهم ائتنى باحب خلقك اليك حتى ياكل معى فجاء على واكل والاحب الى الله تعالى
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التى تقدم ذكر بعضها ولانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقى الصحابة فانهم كانوا

بقل

صديق اكبر بغايت تصديق
كننده الثدية
تصغير ثدى
واما ادخال
هاء در آن
از آنكه ثدى مذكر است
اراد قطعة من ثدى
وقيل هو تصغير ثندوة
بحذف النون
وانقلاب الواو ياء
وادغامها فيها
و هم بغير از كتاب
بطريق الاشتقاق
بايا تصغير
الاطلاق
الزايع

قبل بعثة النبي كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل ١٢١٣
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما كهولا اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي
بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي درداء حين كان يمشي امام ابي بكر تمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الآخر وعن عمرو بن عاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي راى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر افضل امة النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول
الله فاوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى

خراسان

ابتلی
من ابتلا منقطعة
لطالته من الدنيا من
اكل العذاب والهرب قوله
تعالى وسيجنبها يعنى زود باشد كه دور
كرده شود از آتش كه ميدهد مال خود را ومی جويد
جداں پاكی در نيك نامی ونبود هيچكس را نزد او منتی ١٢
وسيجنبها سيجنب النار الاتقى اي المومن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي الله ويطلب ان يكون عند الله زاكيا لا يطلب رياء وسمعة
وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه لما اشترى بلالا
في جملة قال المشركون ما فعل ذلك الا ليد ونعمة كانت عنده لبلال
وغيره عنده ابي بكر من نعمة جازاه لها بل فعل لوجه ربه تعالى ولاستحقاق
ثوابه هذا معنى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل ما فعل ابتغاء
رضاء الله ولسوف يرضى اي يبين له ما يتمناه من ابكار الجنان
كهول پير كامل كنند سراسات فرو گذاردن كنز جواز
بيحتاج كنز وهي المكة والمدينة ونواحيها ١٢
اي تفاوق الكلمة كناية عن عدم الاختلاف
بينهم في تعلق الخلافة في الامارات
١٣٠

خراسان وقطع دولة العجم وقتل عرشهم الرأس النبت الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وانفاذ
العلوم وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح
البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الكتاب على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين وفي
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من كثيرين وتبشيره
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر دال على امامة الائمة الاثني عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمال لانهم هم المفضلا
الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود يقول لنا هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل و
يتشبثون ايضا بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واجيب بان الكمال لانا نفسر البينة ما جمعها موجود في كل واحد منهم
فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتعامي
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله حربك يا علي حربي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه
فسقة لان نصبه اماما منصوصا صحيحا فنصبه واجب فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والجواب ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخلو
اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر انه خطأ لا ينتهي الى التفسيق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد لسمع لعلى امكان التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فلما كان احد المثلين
ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين وقد فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول
انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا مع تحقق فرج بينهما الثاني
انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فتلك تطلب امكنة عناصر هذا العالم لاتفاق
متفقات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب

عن

اعلم ان من الاوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية ونفاة من الطبيعيين والاطباء ممن لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليات ولا نصيب لهم من الشريعة وهو الى نفي المعاد واستحالة الحشر النفوس والاجساد زعما منهم ان الانسان اذا مات فات وليس لها معاد كساير الحيوان والنبات وهولاء ارذل الناس رأيا وادونهم منزلة والمنقول من جالينوس التوقف في امر المعاد لتردده في امر النفس هي هي صورة المزاج فيبقى

جمهور الفلاسفة الا انه روحاني فقط فذهب كثير من الحكماء المتالهين وشايع اهل هذه الملة الى القول بالمعادين جميعا الجسماني والروحاني بالدليل العقلي ... الى الآن وقد مر ... على ان ... هذا الشخص ... البحث ... يوم الحشر يقول هذا فلان الذي كان في الدنيا ... فقد انكر ركنا عظيما من الايمان فيكون كافرا عقلا وشرعا

عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا ونحن جسم اخر وعن الثاني

انا لا نم انه يلزم من اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول الجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان

مماثله مثلا الارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم وفار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع

بما استند في الشرح اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية

لان اختلاف الطبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء والاختلاف

لمقتضيات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه بناء على انه

قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الائمة

وابو الهذيل الى انه يجوز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار ان جواز

عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ

لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان

يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه عند طريان علة تعدمه لوجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه

من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا سواء كان ومبتديا وقد مر

بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلايل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله

تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول

والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه او نحو ذلك من قوله يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى

غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم قوله ويتاول في المكلف

بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان

اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير

المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء

ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة

احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى

فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه

انه اراه باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا

وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقايق والتسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم

واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه

يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب ولما

كان مشتملا على ثلثة دعاوي احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات

وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا

وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب

هو

ان الاولى ان يكون

الا احدهما

ثم ان الاكل اذا

كان كافرا والماكول مؤمنا

يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم العاصي

او كون الاكل كافرا معذبا والماكول مؤمنا

مع كونهما جسما واحدا والجواب تذكر ما سلف

في غاية الوضوح وللمتكلمين كلمات عجيبة في

هذا المقام وحرام على كل عاقل

الاشتغال بها عن

الاكتفاء

بصورة

الشريعة و

العمل بظواهر

الاحكام الخمس

ان جرم الارض

مقدار معدود ممسوح

بالفراسخ والاميال

وعدد النفوس غير

متناه فلا يفي بحصول الا

بدان الغير المتناهية معا

والجواب بعد تسليم ما ذكر

ان الهيولى قوة قابلة لاستعدا

دات ذاتية يمكن لها قبول مقادير

وانقسامات غير متناهية ولو

متعاقبة وزمان الاخرة ليس من

جنس ازمنة الدنيا فان يوما منها

بخمسين الف سنة من ايام الدنيا

وان هذه الارض غير محشورة على هذه

الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى

تسع الكل من الاولين والاخرين كما هو

قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض و

السموات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله

قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات

يوم معلوم السادس ان المعلوم من الكتاب والسنة

ان الجنة والنار موجودتان بالفعل واهل الحجاب

لغفلتهم عن الاصول المذكورة ونسيانهم من الاخرة

واحوال النفس متحيرون من ذلك بانهما اذا كانا مو

جودتين فاين مكانهما من العالم وفي اي جهة يكونان

انهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يحصل في

اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة

او في داخل طبقات هذه

الاجرام فيلزم

التداخل المستحيل او فيما بينها فمع استحالته ينافي قوله

تعالى جنة عرضها كعرض السموات والارض والذين

لم يدخلوا البيوت من ابوابها كاكثر المتكلمين يحيلون عن

ذلك تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار

مخلوقتين بعد وتارة بانشقاق السموات لقدر سعتها

وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم

صدر الدين

٤١٦ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي لا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده

وح يستلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق او الدور واما ابطال الثاني فلانه لما

سوا ملانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون

قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين

منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله ولانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال

انه يفنى بالموجب فلان اعدامه الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الوجود

بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء

الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل

يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته

فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف ابطل هذا المذهب في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم

الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان

الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء

والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح

بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه

باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين

وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء

فانتفى الجوهر وابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء

او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان

الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه

بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه

مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب

طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين

البراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على نحو

الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمصنف احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى

وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب

بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي

فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما

تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البناء مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان

العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

الروحاني

اعلم ان كل قوة من قوى العقل العملي الانساني يسري من نفسه الى
البدن
فان النفس بمنزلة شخص
طيران اذ لها اجنحة وريش
والجناحان هما القوتان العملية
والعلمية والريش لكل من الجناحين هي القوى
والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا ما وقت الطيران يطير بجناحيه الى السماء ويحمل
معه كل ريشة من ريشه فهذا هو مثال النفس والغرض ان لكل قوة
من قوى النفس كمال يخصها ولذة والم يناسبها كما مر وحيث
وجب ان كل كسبية يلزم لها في الطبيعة الجزاء وكما قرره
الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية في جميع المبادي والقوى
عالية كانت او سافلة فلكل وجهة هو موليها ومن تحقق بهذا
تيقن لزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهو مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات لامتناع وجود
ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وعدم سريان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويعتقده فللانسان نحو
وللشياطين نحوهم وللحيوانات نحوها وللنباتات
نحوها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النباتات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيامة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا ائنا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم
صدر الدين

الروحانية فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله
من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا
يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لانه امر ممكن اخبر الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما
قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول
جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزءا في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر
معادا بعينه وهذا مع انه مفض الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول
المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا قوله وعدم
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد من
توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو
ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا
يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها
وذلك ممتنع لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعلى تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا
فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع الاحتراق

ممكن

النشز المرتفع من الارض
ونعبر من الاحياء
نكسو
الانشاز
لكونه ارتفاع
بعد احتياج لها
نظر الى العظام كيف
ننشزها مفردات
اشان عظام الميت
بعضها اي موضعها وتو
كيف بعضها على بعض
صحاح نشز دعوة اي
السرعة ان نسوي
بنانه اي اصابعه التي هي اطرافه
كما كانت ولا على صغرها ولطا
فتها فكيف بكبار العظام حواشي
تولد پيدا شدن است از اب
تولد پيدا شدن است از اب ۱۲
تولد پيدا شدن چيزي از چيزي ۱۲
ووجه الوجوب هو اللطف المفرط في
التكليف ۱۲

ممكن والتوالد ايضا ممكن كما في حوا وادم والقوة الجسمانية متناهية لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد
الى الترفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال
به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
بفعله ان يفعل المندوب لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال به فانما اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف والزام المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم
والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب
وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف واجب على الله تعالى ولدلالة السمع من القران والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين استحقاق المدح والذم في مكلف
فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل با
لتكاليف ينفي الحكم بان التكاليف شكر اقول فيه منع ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة دفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال التصدي بها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط دفعه مع انها سبب
لاستحقاق الثواب نعم دفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء

النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه الذي وقع لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب
المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه
بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل الفعل
القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم
وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب والى هذا اشار بقوله لاشتمالهما
على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله
ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي متصلا بهذا
البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي لولا الدوام لحصل بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الالم
الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا
كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير
حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب
خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان للقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى منه ولانه يجب
على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا
من الشوائب ايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب
من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الارفع من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من
هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك
القبائح واهل النار ملجأون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق
النبي في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة
مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط
باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
ومعنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه

المراد [illegible] اسقاط الطاعة وبالتكفير هو ستر [illegible]
معصيته [illegible] كما اشار اليه بقوله يسقط ثوابه
[illegible] الطاعة [illegible] اطلاقا لاسم
السبب على المسبب

الحبوط

المحققون وبخاصة احتج عليه بان ظلم لان من اطاع ولساوى كان اساته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان

احسانا اكثر يكون بمنزلة من لم يسيا وان تساويا يكون مثابا لمن لم يصدر عنه احدهما او لكليهما عند العقلا

ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفا بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال

ابو على ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر

بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف ابطال

مذهب ابي هاشم فقال لم يكن الاولية ان لان كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين معا مع التنافي تقريره ان الوزن

انما يستحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى

ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو ينقض مذهبه لانه

استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط ما للاخر لم يسقط الا في المتقدم

لا استحالة تاثير المعلول والمتقدم على الباقي وترا وان تقارنا لزم وجودهما او عدمهما معا لان تاثير كل واحد

منهما وتقوى الاخر فلو عمل دفعة وجد دفعة لان العلة توجد حال وجود المعلول فلو دفعة فيلزم وجودها حال كونها

معدومة فيلزم الجمع بين المتنافيين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن

الاخر حتى يبقى من بعد الاستحقاق بقية بحسبه فليس له مع المنكر فيهما كما لم يجدا في المزاج ايضا

انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقة بل معنى احباط الطاعة وانتفاء الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى

لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن

الصورة الاولى ايضا اذ ان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح احدهما

على ما مر من مسألة الهارب وغيرها والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه

لقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ

في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج لان

تعذيب من بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا ومنهم من قال انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه

قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين

بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم

للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله وما جعل

عليكم في الدين من حرج خاص باهل الملة لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثر

لتبعهم في العموم فلما يقال انه تعالى لا يعذبهم بل هم في الجنة خدام لاهل الجنة قالت المعتزلة وبعض الاشاعرة

لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة للمؤمنين والجنة ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة

هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره

المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و لا

ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

عليها الاشياء اذا وقع الرجوع عليها يكون ملائم لديه وان وقعت المعاقبة

٤٠٢

نعمها

اما نعيم

والجلوز عن سكون

عليها والاستقرار لها زمانا

مديدا كما قال الله تعالى خالدين فيها

فيها ما يشتهون والسعادة تحصل بجميع الاشياء

المقامات والمراتب هو الرحمن الرحيم

لبعض الكاملين يدخل اهل الدارين فيهما بفضل الله واهل النار

بعدل الله وينزلون فيها بالاعمال

الالم جزاء عقوبة مواريا المدة

الا جعل لهم نعيم في الدار التي يحلونها فيها

وما فيها من انواع الحيات والعقارب

فهو كالزوال

الوصول الى

جهنم يكون لها

دالة على وجود جوهر اصلي

مقادم لها

لتقادم

بين المتضادين لا يكون دائما ولا اكثريا لما تحقق في مقامه ملائمة

او بالعكس وهو المطلوب لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ١٤٢١
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متاولة وبعد العقاب مخصوص بالكافر والسمعيات التي تمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها متاولة اما بتخصيص العموم
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فانما يدل
على العقاب دوام الكفار ثم والامتناع والعفو والاتم لا نسلمه فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه المكلف
فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بلا توبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه يمتنع عقلا
وغيرها جايز سمعا وذهب البصريون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق
الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا
بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان
قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بل الصريح مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه
وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا
بالمقصود عن تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وابطله المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب
اشارة الى جواب دليل المعتزلة بتقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونفي الشفيع المطاع
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متاولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب
ان هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال ولو
سلم فالكلام العموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق

المطاع هو الذي يجب على المشفع عنده ولو كان العقول عادة عليه مضطرا فيه والمجاب هو الذي يجاب وان كان المجيب الخيار اولا
كتب منه

صح

صدق الشفاعة فيهما وبيّن الثاني له بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهبت طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
اقول ورد بتوجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار قيد فيه
مهمل اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو من ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان في ماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما ذكرنا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر ويجوز في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبائح لكونه
نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لانا لا نكلف في الواجبات المقصودة من الشارع الاتيان بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين ككفارات في
وقته اي وقت كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستصغر اي اذا استصغر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح اعتقد ما

البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيته

في الصحاح نصحت الابل الشرب
ينصح نصوحا اي صدقته ومنه
توبة نصوحا اي صادقة والنصح
نقيض مصدر قولك نصحت الثوب
خطته ومنه التوبة النصوح اعتبارا
بقوله من عاب خرق ومن
استغفر رقع في الصحاح والعرض
ايضا النفس يقال اكرمت عنه عرضي اي صنت
عنه نفسي وفلان نقي العرض اي برئ وقيل
عرض الرجل حسبه في الصحاح الحسب ما يعده
الانسان من مفاخر آبائه ويقال حسبه دينه
ويقال ماله الرجل بسبب ١٢

دون قبيح ٢

بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه
لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه اذا تاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الاخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشتركا الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم على
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه ولا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال
تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل
ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف
اوله ولو اشتركا الترجيح وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبريئا والكلام امير المؤمنين
واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والالزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما ففيه منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل بها
فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد وصلوة الجنازة وان كان
الذنب في حق ادمي يستتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال بنفسه الى صاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم النفس للبدن والعضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم
عليه مع التعذر اى تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد اذا كان
الذنب اضلالا او ليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس لاداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اى اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي اغتيابا
وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف فيه
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي
ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان

يعلم

يعلم القبايح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وفيه
اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد اي تجديد التوبة كما
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وفي ندم
المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمي وكذا في سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي والتدارك
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقطها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
الاخرين بنفس التوبة لا باعتبار المصلحة واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محيطة بل يبدأ الثواب لكنها
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محيطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها اذا سقط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم
والتأخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب لا تختص بالكل على
السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوع عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر الصادق اما الامكان واما خبر
الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الاحياءين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه على غيره

فلذا

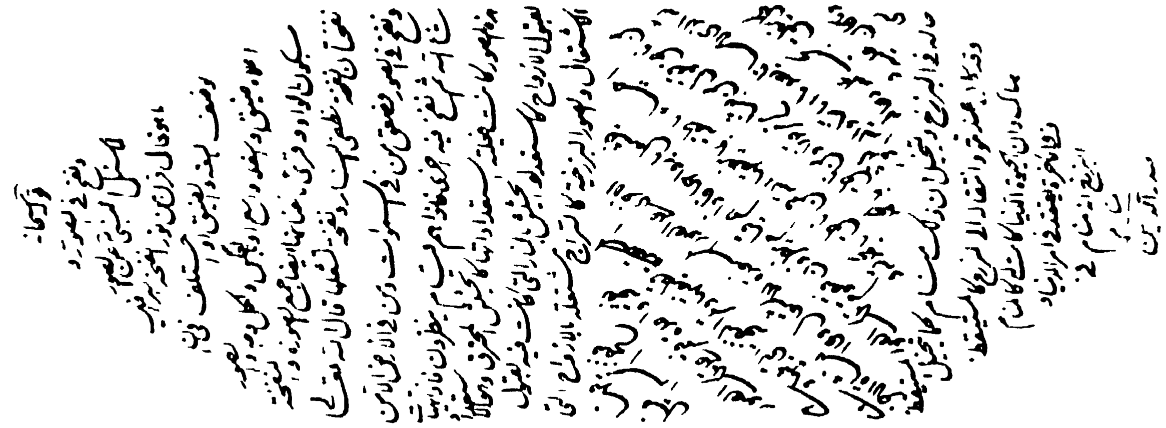
[Marginal note:]
هو من كل من ... صورة باطنه في الدنيا
را ... باتواع ... و...
مثل الشهوة والغضب والمكر و
الحسد والكبر والريا و
العجب والمراء
... الى
لا تزال ...
... ان ...
عنها بجملة الالاء
الناس ...
...
...
في قبره عليها ...
بصورة ... موافقة
لمعانيها ...
والحيات ...
...
...
...
... في ...
...
فهذا عذاب القبر ان كان ...
ان كان ... الموت ... عن
البدن وليس ... من ...
...
...
... في الدنيا ...
...
...
...
وهو عذاب القبر وان كانت ...
بصورة ... كسائر المواعيد
...
... والكاس من المعين هذا
... هذه ...
...
...
...

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة لذاقوا الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرق اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وتفتت اجزاؤه وذريت في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين وعمادا عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا انعدمت وزالت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يزن صحف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد لاظهار الجلالة وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قط

قالوا

٢ لذاقوا

علم ان كل مكلف
يرى يوم الآخرة عمل
سفرقات حسناته وسيئاته ودقايقها
جامع كل دقيق وجليل من افعاله في كتاب
لا يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فوجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة
عن جميع
الطرايق
المقادير [illegible]
وتعريف [illegible]
في قدرة الانسان
يكشف في الحقيقة
للخلايق عامل حسناته
وسيئاته وهو اسرع
الحاسبين وليعرف ايضا
كل احد مقدار عمله تفصيلا
صحيح يعبر عنه بالميزان وان لم
[illegible] وميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام هو الاثقال كما
[illegible] وميزان الفلسفة وهو المنطق
وميزان الارتفاعات والمواقيت و
الاسطرلاب وميزان الدواير والقسي
وهو الفرجار وميزان الاعمدة وهو الشاقول
وميزان الخطوط وهو المسطر ونحوه من الموازين
كالعروض للشعر والحس والخيال لبعض المدركات
والعقل الكامل للكل وبالجملة ميزان كل شيء يكون
من جنسه صدر الدين [illegible] قدس سره
اطلاق [illegible]



قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها و
الجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كا
لجواد ومنهم من هو تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله
سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فثابت لقوله
تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمعي الدال على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة

البحث في ان الجنة والنار مخلوقتان

جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله
تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهالك كل شيء انه
هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انهما لو وجدتا يجب بقاؤهما على العدم انما يعتد به كما في دوام اكلها
فانه على التجدد والتقضي قطعا وهذا لا ينافي فنائها لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والاخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة

ثبوتهما

خصف بهم چسپانیدن وبر یک
نهادن ودوختن ودر پیراهن چیز
کنز المراغمة از کسی بریدن و
بخشم آوردن کنز سدرة درختیکه
در بهشت است کنز اعداد ساختن
وآماده کردن کنز الازلاف نزدیک آوردن
وجمع کردن مصادر المختلف ربودن کنز

يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده لانه ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان وانهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي [illegible] لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
ولما [illegible] التصديق لان فعل القلب هو التصديق
واما [illegible] لو كان الايمان [illegible] مفهوما عن معنى التصديق وكان على الشارع
ان يبين [illegible] من الصلوة والزكوة وامثالهما [illegible] اشتهارهما
بل كان [illegible] انه قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما تقدم [illegible] ان الاعمال خارجة عن الايمان انهما الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

اهذ

لضد الايمان وهو التكذيب ولا يكون منافيا لضد الايمان بان يخلو عن الضدين وا
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فلا يكون حد
الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفر من الفسق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي
هي كفر فانا نجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والاخبار في الوجوب والسنة كقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل ما
وجب عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط
الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وان لا يفضيا الى المفسدة فاذا ظن انهما يفضيان

لا

الى المقصود لا يجب عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اى يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه ويجب ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعى فى اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليستترها بستر الله تعالى وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه سميع قريب معين قد وقع الفراغ من تسويده فى سنة ... على يد اقل ...

محمد ابراهيم
ميرزا محمد على

بحسب خواهش
اقل الحاج ملا اسمعيل
كتابفروش خلف مرحوم غفران
مآب آخوند ملا لطف الله شوشترى
الاصل التبريزى المسكن در دار
السلطنه تبريز در دار الطباعه
بسعى و اهتمام ... فرزند احمد
مشهدى محمد على بمباشرت
عبد الحميد
انطباع پذيرفت